

А. Бриллиантов

Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены

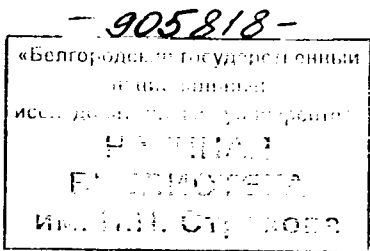
**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
А11

A11 **А. Бриллиантов**
Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. Бриллиантов – М.: Книга по Требованию, 2014. – 578 с.

ISBN 978-5-458-09988-2

Исследование Александра Бриллиантова.С.-Петербург, Высочайше утвержденное Товарищество "Печатня С.П.Яковлева", 1898.



ISBN 978-5-458-09988-2

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2014
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2014

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

ВЛІЯНІЕ
ВОСТОЧНАГО БОГОСЛОВІЯ НА ЗАПАДНОЕ
ВЪ ПРОИЗВЕДЕНІЯХЪ
ІОАННА СКОТА ЭРИГЕНЫ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

Александра Бриллиантова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Высочайше утвержденное Товарищество «Печатня С. П. Яковлева».

2-я Рождественская ул., д. № 7.

1898.

Печатать дозволяется. С.-Петербургъ, 22 Апрѣля 1898 г.
Ректоръ Академіи Епископъ *Іоаннъ*.

ЮАННЪ СКОТЪ ЭРИГЕНА.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

СТР.

ВВЕДЕНИЕ.....	VII—LVIII
---------------	-----------

Западная литература объ Эригенѣ и интересъ, возбуждаемый имъ съ восточной точки зрѣнія (VII—XI).—Разногласіе сужденій о смыслѣ воззрѣній Эригены западныхъ ученыхъ, католическихъ (XI—XXXI) и протестантскихъ (XXXI—XLIII).—Невыясненность вопроса о происхожденіи системы Эригены (XLIV—LI).—Задача предлагаемаго изслѣдованія, особенность его въ сравненіи съ западными изслѣдованіями объ Эригенѣ, раздѣленіе (LI—LVIII).

ГЛАВА I. Иоаннъ Скотъ Эригена и его произведенія.....	1—40
---	------

Жизнь и дѣятельность Эригены.—Происхожденіе Эригены (1—3);—жизнь его при французскомъ дворѣ (3—6), участіе въ спорѣ о предопредѣленіи (6—10) и вообще учено-литературная дѣятельность (10—14);—вопросъ о послѣднихъ дняхъ жизни Эригены (14—16).—Ученики Эригены и слѣды вліянія его въ послѣдующее, ближайшее къ нему время (17—20).—Учено-литературныя труды Эригены.—I. Переводы твореній греческихъ писателей-богослововъ (21—23).—II. Оригинальныя произведенія богословскаго характера, писанныя прозою (23—30).—III. Стихотворенія (30—31).—IV. Произведенія небогословскаго характера (не вошедшія въ изданіе Флосса) (32—34).—Замѣчанія о нѣкоторыхъ извѣстныхъ съ именемъ Эригены произведеніяхъ и отрывкахъ и о спискахъ его сочиненій у разныхъ писателей (34—40).

ГЛАВА II. Источники воззрѣній Эригены и его отношеніе къ нимъ.....	41—80
--	-------

Восточные источники воззрѣній Эригены.—Уваженіе Эригены къ греческому востоку и стремленіе его усвоить восточную мудрость (41—45).—Представители богословской спекуляціи востока, имѣвшіе наибольшее значеніе для Эригены: св. Діонисій (Ареопагитъ), св. Максимъ Исповѣдникъ и св. Григорій Нисскій (45—54);—прочіе представители восточнаго богословія, извѣстные ему (55—58).—Вопросъ о степени знакомства его съ греческою философіею (58—60).—Западные источники воззрѣній Эригены.—Трудность усвоенія для западнаго ученаго содержанія писанныхъ на греческомъ языкѣ произведеній и большая доступность произведеній западной литературы (60—66).—Значеніе для Эригены бл. Августина, авторитета западнаго богословія, и отношенія къ нему въ соч. «О

предопредѣленіи» и въ соч. «О раздѣленіи природы» (66—76). — Другіе западные писатели, церковные и свѣтскіе, цитруемые имъ (76—77). — Восточное богословіе, какъ конечный пунктъ стремленій Эригены, и богословіе западное, какъ исходный пунктъ и почва при усвоеніи имъ воззрѣній представителей восточнаго богословія (78—80).

ГЛАВА III. Западное богословіе. Бл. Августинъ и его значеніе на западѣ..... 81—136

Западное богословіе до бл. Августина (81—86). — Бл. Августинъ, какъ представитель богословской спекуляціи запада (86—90). — Характерныя черты его спекуляціи: психологическая точка зрѣнія и принципъ рациональнаго познанія предметовъ вѣры (90—95). — Ученіе бл. Августина о Богѣ: опытъ рациональной конструкціи догмата о св. Троицѣ на психологической основѣ (96—103). — Отношеніе абсолютнаго Духа къ бытію конечному, какъ простаго и чуждаго измѣненій, въ противоположность измѣняемости тварей (104—111). — Ученіе о человѣкѣ. — Идеальное состояніе и назначеніе человѣка: свобода и блаженство въ согласіи съ божественной волей (111—113). — Состояніе паденія, или уклоненія отъ воли Божіей: рабство грѣху и настоящее бѣдственное положеніе человѣчества (113—119). — Возстановленіе свободы и блаженства дѣйствіемъ благодати Христа въ избранныхъ (119—120); — Лицо и дѣло Христа по воззрѣнію Августина (120—124); — понятіе о благодати и дѣйствіе ея въ спасаемыхъ (125—128); — будущее блаженство послѣднихъ (128—130). — Вліяніе бл. Августина на западѣ въ послѣдующее время, въ частности — въ каролингскую эпоху (130—136).

ГЛАВА IV. Восточное богословіе. Св. Діонисій (Ареопагитъ), св. Григорій Нисскій, св. Максимъ Исповѣдникъ и отличіе ихъ воззрѣній отъ воззрѣній бл. Августина..... 137—229

Общія замѣчанія о восточномъ богословіи и представителяхъ его, имѣвшихъ наибольшее значеніе для Эригены (137—142). — I. Св. Діонисій (Ареопагитъ). — Извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита творенія, ихъ характеръ и значеніе и общая осуществляемая въ нихъ концепція (142—148). — Ученіе о Богѣ. — Катафатическое богословіе: разсмотрѣніе положительныхъ предикатовъ, усвояемыхъ Божеству въ Св. Писаніи (соч. «О божественныхъ именахъ») (149—163). — Апофатическое богословіе: признаніе непостижимости Божества и непознаваемости во всѣхъ прилагаемыхъ къ Нему положительныхъ предикатахъ; познаніе Его въ мистическомъ созерцаніи и методика спекулятивной мистики («О мистическомъ богословіи») (163—169). — Ученіе о мірѣ конечныхъ существъ. — Понятіе іерархіи (169—171). — Ученіе о мірѣ ангельскомъ («О небесной іерархіи») (171—175). — Ученіе о земной церкви («О церковной іерархіи») (175—178). — II. Св. Григорій Нисскій. — Ученіе св. Григорія о человѣкѣ по сочиненію его «Объ устроеніи человѣка». — Человѣкъ какъ образъ Божій, долженствующій отражать въ себѣ совершенства Первообраза (υἰὸς) (178—183). — Особенности настоящаго эмпирическаго состоянія человѣческой природы: животная организація тѣла человѣка съ различіемъ половъ и подвержен-

ность страстямъ и тлѣнію, какъ слѣдствіе уклоненія чело-
вѣка отъ Первообраза и подчиненія низшему бытію (183—
187).—Возстановленіе при концѣ міра и всеобщемъ воскре-
сеніи нормальныхъ отношеній къ Божеству и бытію матери-
альному (187—191).—III. Св. Максимъ Исповѣдникъ.—Св.
Максимъ, какъ мыслитель (191—193).—Ученіе объ источни-
кахъ и способахъ религіознаго познанія: чрезъ природу,
Писаніе и мистическое созерцаніе (193—197); — значеніе
знанія по св. Максиму и взглядъ его на вѣру (197—200).—
Ученіе о Богѣ.—Непостижимость Божества; понятіе
безпредѣльности и недвижности Его (200—201).—Ограни-
ченность и постоянное движеніе конечныхъ существъ
(201—202).—Ученіе о чело в ѣ к ѣ.—Общая точка зрѣнія
св. Максима въ ученіи о чело в ѣ к ѣ (202—206).—Назначеніе
человѣка, какъ центра мірозданія: объединеніе всего сотво-
реннаго и воссоединеніе съ Богомъ (обоженіе), чрезъ
движеніе къ Богу (206—209).—Уклоненіе чело в ѣ к ѣ отъ
своего назначенія: обращеніе къ чувственному бытію, вмѣсто
Бога, раздѣленіе объединеннаго и подчиненіе чувственности
и діаволу (209—212).—Спасеніе чело в ѣ к ѣ и выполненіе
цѣлей мірозданія явившимся во плоти Логосомъ: освобож-
деніе чело в ѣ к ѣ отъ пораженія чуждой силѣ,
объединеніе въ ней раздѣленнаго и обоженіе ея во
Христѣ (213—216);—завершеніе дѣла Христа чрезъ второе
пришествіе или явленіе Его въ міръ въ духѣ (216—219).—
Различіе западнаго и восточнаго богословія
въ лицѣ указанныхъ представителей: въ отношеніяхъ къ
положительному Откровенію (219—221);—въ ученіи о Богѣ,
о божественныхъ идеяхъ и твореніи міра (221—224);—въ
ученіи о чело в ѣ к ѣ, его назначеніи и первобытномъ состояніи,
грѣхопаденіи и возстановленіи (224—229).

ГЛАВА V. Общій характеръ и смыслъ воззрѣній Эригены. 230—261

Общій характеръ спекуляціи Эригены, какъ
философской, но развивающейся въ то же время на основѣ
христіанскаго Откровенія. — Отождествленіе философіи и
религіи и признаніе за разумомъ способности и права
свободнаго изслѣдованія (230—233).—Вопросъ о значеніи
вѣрнаго откровенія для философствующаго ума и отно-
шеніе Эригены къ Св. Писанію (233—241).—Отношеніе его
къ ученію Церкви и къ мнѣніямъ отдѣльныхъ церковныхъ
авторитетовъ (241—243).—Объясненіе смѣлаго проведенія
Эригеною принципа раціональнаго изслѣдованія изъ
особаго положенія его между восточнымъ и западнымъ
богословіемъ и заимствованіе имъ этого принципа отъ бл.
Августина (233—246).—Психологическая точка зрѣнія
Эригены въ зависимости отъ бл. Августина (246—248).—
Общій смыслъ философіи Эригены, какъ
мистической, но не исключющей теистически-христіан-
скихъ понятій.—Проведеніе Эригеною 'манизма' въ своей
системѣ (248—250).—Понятіе объ Абсолютномъ, какъ само-
сознательномъ Духѣ, и противопоставленіе Ему духа чело-
вѣческаго, какъ самостоятельнаго субъекта (идея образа
Божія въ чело в ѣ к ѣ) (251—255).—Заимствованіе Эригеною
основныхъ пунктовъ своего ученія отъ восточныхъ бого-
слововъ и раскрытіе ихъ на почвѣ принциповъ западной
спекуляціи (255—257).—Раздѣленіе ученія Эригены (258—
261).

ГЛАВА VI. Учение о Богѣ и о происхожденіи отъ Него всего..... 262—311

1. УЧЕНИЕ О БОГѢ.—Общая точка зрѣнія Эригены (262—264).—Богъ, природа не сотворенная и творящая, какъ абсолютный мыслящій и волящій Субъектъ, все производящій Своимъ созерцаніемъ и во всемъ проявляющійся (265).—Апофатическое богословіе у Эригены: неприложимость къ Абсолютному «божественнѣйшихъ именъ» (идей) и категорій конечнаго бытія, или отличіе Его отъ всего и непостижимость (265—271);—отличіе Божествомъ Себя Самого, какъ безконечнаго, отъ всякаго объекта Своего знанія («божественное невѣдѣніе») (271—274).—Катафатическое богословіе: ученіе Эригены о св. Троицѣ (274—276);—отношеніе его къ вопросу объ происхожденіи св. Духа (276—280).
2. УЧЕНИЕ ОБЪ ИДЕЯХЪ.—Идеи, природа сотворенная и творящая, какъ непосредственный объектъ божественнаго созерцанія (280—281).—Вѣчное «твореніе» идей божественнымъ Интеллектомъ (282).—Непостижимость идей самихъ въ себѣ; проявленіе ихъ въ твореніи, ихъ число и порядокъ (283—285).
3. УЧЕНІЕ О МІРѢ.—Міръ, природа сотворенная и не творящая, какъ проявленіе божественныхъ идей и Самого Божества (286—287).—Трудность вопроса о происхожденіи міра и отношеніе Эригены къ ученію о твореніи «изъ ничего» (287—290).—Вѣчность міра, какъ существующаго въ идеяхъ и въ Богѣ и даже составляющаго проявленіе вѣчныхъ идей и вѣчнаго Бога, и сотворенность его, какъ подлежащаго условіямъ времени и имѣющаго начало и конецъ формы временнаго существованія (290—297);—неразрѣшимость антиноміи (297—299);—дальнѣйшее обоснованіе первой ся половины (300—305).—Мгновенное твореніе міра, какъ временнаго (305).—Конституція міра, изображаемая въ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи: ученіе Эригены о категоріяхъ, какъ частнѣйшихъ подраздѣленіяхъ третьей формы природы, и разрѣшеніе матеріальнаго бытія въ невещественные элементы (305—308);—значеніе дней творенія (308—311).

ГЛАВА VII. Учение о человѣкѣ и о возвращеніи въ немъ всего къ Богу..... 312—440

1. УЧЕНІЕ О ЧЕЛОВѣКѢ.—Значеніе въ системѣ Эригены ученія о человѣкѣ и отношеніе этого ученія къ ученію о природѣ не сотворенной и не творящей (312—313).—Ученіе объ идеальной конституціи человѣческаго природу (человѣкъ какъ образъ Божій).—Существованіе въ человѣческомъ духѣ, какъ образѣ Духа абсолютнаго, низшей стороны его природы (его тѣла) и всего вообще сотвореннаго міра (313—317).—Разъясненіе и обоснованіе этого положенія: все сотворенное всецѣло заключается въ духѣ человѣческомъ по сущности и акциденціямъ, ибо все существующее должно разрѣшаться для человѣка въ мысль и самъ человѣкъ по своему существу есть лишь мысль (noûs) божественнаго Ума (317—320);—замѣчанія о пространственныхъ опредѣленіяхъ матеріальныхъ предметовъ и о категоріи мѣста (329—333);—затрудненія, встрѣчаемыя при раскрытіи указаннаго положенія съ монистической точки зрѣнія (323—324).—Выводъ по отношенію къ вопросу о происхожденіи міра и человѣка: мгновенное

созданіе міра было созданіемъ человѣка, такъ какъ въ человѣкѣ весь міръ (324—327).—Ученіе о бѣмъ эмпирическомъ состояніи человѣческой природы (человѣкъ какъ животное).—Присоединеніе къ образу Божию въ человѣкѣ животного организма, какъ слѣдствіе паденія человѣка, по св. Григорію Нисскому и св. Максиму (327—329).—Актъ первоначальнаго паденія человѣческой природы съ точки зрѣнія Эригены, какъ ниспаденіе ея изъ чисто духовнаго состоянія (=рай) въ настоящее эмпирическое состояніе (330—332).—Неотдѣлимость этого акта по времени отъ момента созданія человѣка, или трансцендентность его (332—334).—Ближайшее опредѣленіе акта паденія въ смыслѣ внутренняго раздѣленія человѣческой природы, или эмансипаціи чувства (sensus) отъ интеллекта, имѣвшей причиною уклоненіе духа человѣческаго отъ Творца и сопровождавшейся возникновеніемъ какъ бы призрака чувственнаго міра и присоединеніемъ къ природѣ человѣка свойственнаго животнымъ организма (334—339).—Всеобщность трансцендентнаго паденія человѣческой природы во всѣхъ индивидуумахъ и метафизическое толкованіе Эригеною библейскаго повѣствованія о паденіи первыхъ людей (339—344).—Отсутствіе разумныхъ основаній для объясненія факта паденія человѣческой природы и ея безотвѣтность передъ Богомъ въ настоящемъ состояніи (344—347).—Переходъ къ ученію о возвращеніи ея въ идеальное состояніе (347—349).

2. Ученіе о возвращеніи человѣка и всего сотвореннаго въ немъ къ Богу.—Значеніе этого ученія (349—351).—Символы возвращенія человѣческой природы въ видимомъ мірѣ и въ области духовнаго бытія (352—354).—Сущность процесса возвращенія: «очищеніе» человѣческой природы, внутреннее ея объединеніе и воссоединеніе съ Богомъ и обращеніе въ чисто духовное бытіе (354—355).—Отдѣльные моменты процесса (356—364).—Отношеніе Эригены въ этомъ пунктѣ его ученія къ его предшественникамъ—богословамъ (364—366).—Обращеніе въ духовное бытіе всего чувственнаго міра, какъ существующаго въ человѣческой природѣ (конецъ міра) (366—373).—Факторы процесса возвращенія.—Участіе въ немъ силы самой природы (373—378).—Дѣйствіе сверхъестественнаго фактора: общее метафизическое значеніе вочеловѣченія Христа Логоса (377—379);—воспріятіе Имъ человѣческой природы безъ грѣха, но съ слѣдствіями грѣха, Его смерть и прославленіе (379—384);—примѣръ совершеннѣйшаго возстановленія во Христѣ человѣческой природы и въ ней всего міра (384—389).—Усвоеніе людьми дѣла Христа чрезъ вѣру и созерцаніе, или чрезъ единеніе съ Нимъ (390—393).—Церковь, какъ общество вѣрующихъ, и ея «символы», или таинства (393—398);—таинство крещенія, Евхаристія, таинство муропомазанія (398—406).—Всеобщность возвращенія къ Богу или возстановленія въ идеальное состояніе человѣческой природы при концѣ міра.—Второе пришествіе Христа и всеобщій судъ, какъ просвѣщеніе всего рода человѣческаго свѣтомъ духовнаго явленія Христа (406—412).—Уничтоженіе зла въ универсѣ и вопросъ о вѣчныхъ наказаніяхъ злыхъ (412—415);—возстановленіе во всемъ идеальнаго порядка и ограниченіе стремленій злыхъ субъектовъ къ злу, какъ источникъ ихъ наказанія (416—424);—теодицея Эригены (425—427);—

ученіе о злѣ и наказаніи за него въ соч. «О предопредѣленіи» (427—429).—Результатъ разсужденій: апокатастасисъ съ объективной стороны и различіе субъективныхъ состояній въ будущей жизни (*reditus generalis et specialis*) (430—435).—Образы возвращенія человѣческой природы въ Св. Писаніи (435—437).—Всеобщій покой по возвращеніи всего въ природу не сотворенную и не творящую (438).—Заключеніе къ соч. «О раздѣленіи природы» (439—440).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ 441—479

Судьба воззрѣній и сочиненій Эригены на западѣ.—Слѣды вліянія Эригены и отзывы о немъ въ IX, X, XI и XII вв. (441—448).—Амалърихіанское движеніе въ XIII в. и осужденіе соч. «О раздѣленіи природы» буллою 1225 г. (449—456).—Отсутствіе слѣдовъ знакомства съ этимъ сочиненіемъ въ дальнѣйшее время; изданіе его въ 1681 г. и вниманіе къ нему новѣйшихъ ученыхъ (456—459).—Заключительныя сужденія по вопросамъ о происхожденіи и смыслѣ спекуляціи Эригены, какъ развивавшейся въ непосредственной зависимости отъ мыслителей-богослововъ (459—467).—Недоказанность непосредственно близкихъ отношеній Эригены къ неоплатонической философіи (467—469).—Сходство его воззрѣній съ воззрѣніями философовъ новаго времени и объясненіе возможности этого факта (469—474).—Замѣчаніе объ историческомъ положеніи Эригены, какъ мыслителя (474—479).

ДОПОЛНЕНІЯ И ПОПРАВКИ 480—502

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ 503—512

УКАЗАТЕЛЬ МѢСТЪ СВ. ПИСАНІЯ ... 513—514



В в е д е н і е.

Іоаннъ Скотъ Эригена, западный мыслитель IX вѣка, современниками своими, повидимому, непонятый, еще при жизни и неоднократно послѣ вызывавшій противъ себя судъ со стороны представителей церковной власти на западѣ несогласіемъ высказанныхъ имъ, или только приписанныхъ ему, воззрѣній съ общепринятымъ ученіемъ западной церкви, потомъ на долгое время забытый, — въ настоящемъ столѣтіи сдѣлался предметомъ довольно внимательнаго изученія со стороны западныхъ ученыхъ¹. Можно указать въ западной ли-

¹ Литературу объ Эригенѣ довольно полно указываетъ U. Chevalier. *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie.* Paris. 1877. 1235—1236. Suppl. 1888. 2682. Ср. также F. Überweg. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Bearb. u. herausgeg. v. M. Heinze. II^o. Berlin. 1881. 126. Авторы прежняго времени посвящаютъ въ своихъ трудахъ вниманіе большею частію, почти исключительно, вопросамъ, касающимся біографіи Эригены и бібліографіи его произведеній. Ср. Mabillon (1680), Gale (1681), Cave (1689, — 1745), Dupin (1696), Fabricius (1697, — 1858), Mackenzie (1708), Oudin (1722), Rivet (1740), Wright (1742), Tanner (1748), Ceillier (1754), Alexander Natalis (1778). Появившіяся въ теченіе настоящаго столѣтія спеціальныя изслѣдованія и вообще сочиненія, съ большею или меньшею подробностію трактующія объ Эригенѣ и его ученіи, принадлежатъ преимущественно германскимъ ученымъ и написаны главнымъ образомъ на нѣмецкомъ, частію на латинскомъ языкахъ. P. Hjort. *Iohan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf.* Kopenhagen. 1823. H. Schmid. *Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode.* Jena. 1824 (114—178). F. W. Laufs. *Über die für verloren gehaltene Schrift des J. Sc. von der Eucharistie (Theol. Studien und Kritiken, v. Ullmann. 1828. H. 4, S. 755—780).* Frönmmüller. *Die Lehre des J. Sc. Er. vom Wesen des Bösen nach ihrem*

тературѣ цѣлый рядъ появившихся отъ начала этого столѣтія специальныхъ изслѣдованій о немъ и его ученіи, не го-

unern Zusammenhang und mit Rücksicht auf einige verwandte Systeme der neueren Zeit (Tübing. Zeitschr. für Theologie, v. Steudel. 1830. H. I, S. 49; H. 3, S. 74). F. A. Staudenmaier. 1) J. Sc. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptarbeiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Th. I. Frankfurt am Main. 1834. 2) Die Philosophie des Christenthums. I. Lehre von der Idee. Giessen. 1840 (535—632). 3) Lehre des J. Sc. Er. über das menschliche Erkennen mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit (Zeitschr. für Theol. v. Hug u. a. 1840. H. 2, S. 239). C. Hock. J. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Darstellungen von Hjort und Staudenmaier (Bonner Zeitschr. für Philos. u. kathol. Theol. 1835. II. 16 S. 33). C. B. Schlüter. Praefatio editionis cui titulus: J. Sc. Erigenae De divisione naturae libri V. Monasterii Guestph. 1838. (cf. Migne. Patrologiae cursus, S. I. t. 122, c. 101—126). F. Ch. Baur. 1) Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Tübingen. 1838 (118—141). 2) Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung. II. Tübingen. 1842 (303—334). A. Helfferich. Die christl. Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. I—II. Gotha. 1842 (179—254; 53—126). O. Gruber. Erigena. Artik. in Ersch u. Gruber's Allgemeine Encycl. der Wissenschaften und Künsten. I Section. Th. 37. 1812. (S. 82—99). E. Mylius. Sc. Erigena. Partic. I: quid Sc. Er. de malo docuerit, dissertatiuncula. Halae. 1843. H. Ritter. 1) Geschichte der Philosophie. B. VII (Gesch. der christl. Philos. B. III). Hamburg. 1844 (206—296). 2) Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äussern Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. B. I. Göttingen. 1858. (459—471). N. Möller. J. Sc. Erigena und seine Irrthümer. Mainz. 1844. A. Torstrick. Philosophia Erigenae ex ipsius principiis delineata. Particula prima Trinitatis notionem complectens. Gottingae. 1844. (Anonymus). De J. Sc. Erigena commentatio auctore anonymo. De vita et praeceptis J. Sc. Erigenae. Bonnae. 1845 (cf. Migne, s. I. t. 122, c. 1—88). H. J. Floss. 1) Scotus J. Er. Artik. in J. Aschbach's Allgemeiner Kirchen-Lexicon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesamten Theologie und ihren Hilfswissenschaften. Bearbeitet von einer Anzahl katholischen Gelehrten. B. IV. Mainz. 1850. (872—878). 2) Prooemium editionis operum J. Scoti. Migne, s. I. t. 122. Paris. 853 (I—XXVIII). (Anonymus). Scotus J. Er. Artik. in Wetzor u. Welte's Kirchen-Lexicon oder Encyclopädie der kathol. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. B. IX. Freiburg im Br. 1852 (882—892). F. Monnier. De Gothescalci et J. Sc. Erigenae controversia. Paris. 1853. Th. Christlieb. 1) Leben und Lehre des J. Sc. Erigena in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie. Gotha. 1860. 2) Scotus. Artik. in Herzog u. Plitt's

вора уже о разнаго рода общихъ курсахъ по исторіи, напр., философіи, исторіи догматовъ, исторіи мистики, схоластики,

Real-Encycl. für protest. Theol. u. Kirche. B. XIV. 1861 (143—155). 3) Artik. in RE² XIII. 1884 (788—804). W. Kaulich. 1) Das speculative System des J. Sc. Erigena. (Abhandl. der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. Folge V, B. XI. Prag. 1860). 2) Geschichte der scholast. Philosophie. I. Prag. 1863 (65—226). J. Huber. J. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. München. 1861. K. Prantl. Geschichte der Logik. II. Leipzig. 1861 (1885²). A. Stöckl. 1) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. Mainz. 1864 (30—128). 2) De Johanne Scoto Erigena. Monasterii. 1867. J. Steeg. J. Sc. Erigenae christologia. Dissert. dogmatico-historica. Argentorati. 1867. O. Hermens. Das Leben des Erigena. Inaugural-Dissert. Jena. 1868. Mensel. Doctrina J. Sc. Erigenae cum christiana comparatur. Gymnas.-Progr. Bautzen. 1869. J. Bach. Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom VIII bis XVI Jahrh. I. Wien. 1873 (264—314). H. Reuter. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. I. Berlin. 1875 (51—64). L. Noack. 1) J. Sc. Erigena. Sein Leben und seine Schriften, die Wissenschaft und Bildung seiner Zeit, die Voraussetzungen seines Denkens und Wissens. Leipzig. 1876 (= Kirchmann's philosoph. Bibliothek. B. 66). 2) Philosophie-geschichtliches Lexicon. Hist.-biograph. Handwörterbuch zur Gesch. der Philosophie. Leipzig. 1879 (449—454). F. J. Hoffmann. Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des J. Sc. Erigena. In.-Diss. Jena. 1876. R. Hoffman. De J. Sc. Erigenae vita et doctrina. In.-Diss. Halle. 1877. G. Anders. Darstellung und Kritik der Ansicht von J. Sc. Erigena, dass die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. In.-Diss. Sorau. 1877. A. Ebert. Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. II. Berlin. 1880. G. Buchwald. Der Logosbegriff des J. Sc. Erigena. In.-Diss. Leipzig. 1884. Th. Wotschke. Fichte und Erigena. Darstellung und Kritik zweien verwandten Typen eines idealistischen Pantheismus In.-Diss. Halle a. S. 1896. На французскомъ языкѣ: S.—R. Taillandier. 1) Scot Erigène et la philosophie scolastique. Strasbourg—Paris. 1843. 2) Érigène. Art. in Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs de philosophie. T. II. Paris. 1845 (254—260). B. Hauréau. Histoire de la philosophie scolastique. I². Paris. 1872 (148 — 175). На английскомъ: T. T. Hill. (Christ. examin. 1849. XLVI. 22). H. Ballou. Philosophy and doctrines of John Sc. Erigena (University quarterly review. 1850. VII. 90). (Anonym). Works of J. Scotus (North British review. 1855. XXIII. 113). (Anonym). J. Scotus and the Eucharistic controversy (Christian remembrance. 1867. LIV. 84). F. D. Maurice. Moral and metaphysical philosophy. I. London. 1873. New edition (467—501). S. S. Herberd. Erigena and Universalism. (Univ. quart. review. 1878. XXXV. 133). Adamson. Erigena. Artic. in The Encyclopædia Britannica. VIII². Edinburgh. 1878. (522—524). R. L. Poole. Illustrations of the History of Mediaeval Thought in the departments of theology and ecclesiastical politics. London. 1884 (53—78, 311—327). J. Healy. Insula sanctorum et doctorum; or, Ireland's ancient Schools and Scholars. 2 ed. Dublin.

исторія литературы, церковной исторіи и т. п., въ которыхъ удѣляется болѣе или менѣе мѣста свѣдѣніямъ о личности его и воззрѣніяхъ. Появленіе новаго изслѣдованія, и при томъ на русскомъ языкѣ, о западномъ мыслителѣ, о которомъ западные ученые писали уже такъ много, что въ 60-хъ годахъ признавалось труднымъ сказать о немъ что-либо новое, что могло бы имѣть болѣе или менѣе важное значеніе ¹, не будетъ, однако, можетъ быть, излишнимъ.

Эригева принадлежитъ собственно западу. Но характерная особенность этого западнаго мыслителя та, что, живя на латинскомъ западѣ и принадлежа западу, онъ въ то же время всѣ свои симпатіи направлялъ къ греческому востоку и, питая самое высокое уваженіе къ восточному богословію и философіи, цѣлю своей ученой дѣятельности поставлялъ именно усвоеніе результатовъ философско-богословской спекуляціи востока. Обращаясь самъ къ „чистѣйшимъ и обильнѣйшимъ“, по его выраженію, греческимъ источникамъ, онъ пытался сдѣлать ихъ доступными и для другихъ на западѣ и имѣлъ успѣхъ въ этомъ, насколько, по крайней мѣрѣ, принадлежавшій ему именно переводъ ареопагитскихъ твореній былъ какъ бы вульгатою для средневѣковыхъ западныхъ мистиковъ и схоластиковъ ². Его излишнія, съ западной точки

1893 (576—589). На итальянскомъ: A. Capello. Scot Erigena e le sue dottrine. Saggio storico critico. (Il R. Liceo - Ginnasio Gioberti nell' anno scolastico 1878—1879. Torino—Novembre 1879. 33—84). На русскомъ: I. Татарскій. Сущность и происхожденіе философіи Іоанна Скота Эригены (Вѣра и Разумъ. 1885. Т. II. ч. II, 230—252, 277—294). А. Вертеловскій. Западная средневѣковая мистика и ея отношеніе къ католичеству (Вѣра и Разумъ. 1886. Т. I, ч. I, 727—749).—Изъ поименованныхъ сочиненій и статей у насъ не были подъ руками: Schmid (1824), Fronmüller (1830), Hock (1835), Staudenmaier (1840, Ztschr. v. Hug), Mylius (1843), Monnier (1844), Stöckl (1867), Steeg (1867). Изъ англійскихъ были: Maurice (1873), Adamson (1878), Poole (1884), Healy (1893). Нѣкоторые другія сочиненія, такъ или иначе касающіяся Эригены, будутъ указаны далѣе въ своемъ мѣстѣ.

¹ Риттеръ въ рецензіи на сочиненіе Губера. Götting. gelehrte Anzeigen. 1861. III. S. 1650.

² Ср. F. Hipler въ Wetzer und Welte's Kirchenlexicon. 2 Aufl. III. 1884. S. 1795.

зрѣнія, симпатіи къ Грекамъ были немаловажнымъ основаніемъ для подозрительнаго и даже непріязненнаго отношенія къ нему самому на западѣ, когда поднимался тамъ вопросъ о его воззрѣніяхъ. Съ православно-восточной, такъ сказать, точки зрѣнія заслуживаетъ, конечно, болѣе или менѣе вниманія западный ученый, который относился къ востоку съ такимъ высокимъ уваженіемъ и интересомъ и частію именно за это не пользовался расположеніемъ на западѣ.

Что касается упомянутаго богатства литературы объ Эригенѣ, то прежде всего, въ виду отсутствія спеціальныхъ сочиненій о немъ въ литературѣ русской, въ данномъ случаѣ могло бы имѣть нѣкоторое значеніе, повидимому, уже и такое сочиненіе, которое поставило бы задачей простое сообщеніе результатовъ, къ какимъ пришла относительно Эригены и его воззрѣній западная наука. Но если обратить вниманіе на то, каковы на самомъ дѣлѣ эти достигнутые доселѣ различными католическими и протестантскими представителями западной науки результаты, въ какомъ положеніи находится въ западной литературѣ до настоящаго времени рѣшеніе важнѣйшихъ вопросовъ, возбуждаемыхъ Эригеною и его системой, можетъ быть, не будетъ признано излишнимъ и съ точки зрѣнія чисто научныхъ интересовъ новое изслѣдованіе о томъ же предметѣ.

Эригена представляетъ интересъ главнымъ образомъ, если не исключительно, какъ мыслитель, создавшій свою систему. Задача для изслѣдователя по отношенію къ той или другой системѣ сводится къ рѣшенію вопросовъ съ одной стороны—о ея смыслѣ въ цѣломъ и въ частностяхъ, съ другой—о ея происхожденіи. Оба эти вопроса находятся въ связи между собою и рѣшеніе перваго въ значительной степени зависитъ отъ уясненія послѣдняго: установить подлинный смыслъ воззрѣній мыслителя можно, лишь ставши на историческую почву, имѣя въ виду его историческое положеніе и особую свойственную ему точку зрѣнія въ зависимости отъ предыдущаго развитія мысли, насколько эта зависимость можетъ быть констатирована.

Что же представляетъ въ данномъ случаѣ западная лите-

ратура?—При значительномъ числѣ сочиненій объ Эригенѣ, въ ней доселѣ предлагаются до противоположности различные мнѣнія о смыслѣ воззрѣній его. Съ другой стороны, въ ней до сихъ поръ не дано удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи системы Эригены и самое появленіе его и его воззрѣній въ IX вѣкѣ остается загадкою.

Разногласіе въ отношеніи къ вопросу о смыслѣ воззрѣній Эригены касается не какихъ-либо частныхъ и маловажныхъ пунктовъ, но самой сущности его воззрѣній. Вопросъ заключается въ томъ, можно ли признать его систему христіанскою, или по крайней мѣрѣ теистическою, или же это есть система, не только исполненная чуждыхъ христіанству заблужденій, но и прямо антирелигіозная, пантеистическая. Особенно характерно въ этомъ случаѣ взаимное разногласіе католическихъ ученыхъ.

Оффиціальными представителями западной церкви, какъ было замѣчено выше, давно уже произнесено сужденіе о характерѣ воззрѣній Эригены. Предложенное имъ рѣшеніе вопроса о предопредѣленіи признано было еретическимъ еще при жизни его, въ IX вѣкѣ, на соборахъ франкской церкви. Въ XI в. предано было въ Римѣ огню приписанное ему сочиненіе объ Евхаристіи. Въ XIII вѣкѣ булла Гонорія III присудила, наконецъ, къ уничтоженію главное его произведеніе „О раздѣленіи природы“; когда оно напечатано было потомъ въ первый разъ протестантомъ Гэлемъ въ 1681 г., оно вскорѣ же, въ 1685 г., внесено было въ индексъ. Согласно съ сужденіемъ церковной власти отнеслись къ философу, какъ къ еретику, раціоналисту и пантеисту, католическіе ученые XVII—XVIII вѣковъ, Мабильонъ, Ривэ въ „Исторіи французской литературы“, Наталисъ Александръ. Но въ новѣйшее время сужденіе это оказывается уже не для всѣхъ католическихъ ученыхъ достаточнымъ, когда они хотятъ стать на научную почву.

Уже Баадеръ, ученіе котораго представляло сходство въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ ученіемъ Эригены, въ 20-хъ годахъ настоящаго столѣтія обращалъ въ своихъ сочиненіяхъ вниманіе на идеи Эригены, не оправдывая, впрочемъ, его вполне

отъ обвиненія въ пантеизмъ и не соглашаясь съ его понятіемъ о злѣ, признавая, поэтому, и осужденіе его церковію справедливымъ ¹. Нѣсколько позже Крейтцгаге, авторъ „Сообщеній о вліяніи философіи на развитіе внутренней жизни“ (1831), между прочимъ, благодаритъ судьбу, доставившую ему въ руки произведеніе „О раздѣленіи природы“, и заявляетъ, что Эригена, достигая въ своей спекуляціи „самыхъ чрезвычайныхъ результатовъ, показываетъ преимущественнымъ и ни однимъ изъ позднѣйшихъ схоластическихъ философовъ, кромѣ Томы Аквината, въ отношеніи къ остроумію, не достигнутымъ образомъ, что истинное отношеніе философіи къ христіанской религіи не есть враждебное, но та и другая только находясь въ тѣсномъ союзѣ могутъ достигать своей цѣли, познанія истины“. Крейтцгаге признаетъ, что Эригена, правда, къ пантеизму подходитъ близко, однако же не переступаетъ пограничной линіи между нимъ и христіанскимъ ученіемъ о твореніи ².

Но первый между католиками, кто обратилъ въ новое время особенное вниманіе на Эригену и хотѣлъ придать ему особенное значеніе въ исторіи христіанской мысли ³, былъ Штауденмайеръ, профессоръ богословія въ Гиссенѣ, потомъ въ Фрейбургѣ, извѣстный своею „блестящею и содержательною“ дѣятельностью въ исторіи католическаго богословія новѣйшаго времени ⁴. Въ то время какъ Мюлеръ (Möhler) указывалъ на Ансельма кентерберійскаго, какъ на выразителя началъ схоластики, или, по его мнѣнію, христіанской фило-

¹ Cf. Schlüter. Migne, s. l. t. 122, c. 111.

² A. Kreutzhage. Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münster. 1831. 216 ff. Cf. Schlüter, c. 106—110.

³ Первая монографія объ Эригенѣ, въ которой уже выставляется на видъ значеніе его, принадлежитъ собственно датскому профессору, находившемуся въ близкихъ отношеніяхъ къ Баадеру и Гаманну, П. Юрту (протестанту): «I. Ск. Эригена, или о началѣ христіанской философіи и ея священномъ призваніи» (1823).

⁴ Ср. о немъ K. Werner. Geschichte der katholischen Theologie (Geschichte der Wissenschaften im Deutschland. B. VI). München. 1866. S. 487—497, 492. F. Lauchert. Franz Anton Staudenmaier nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit dargestellt. Revue internationale de Théologie. 1897. №№ 18, 20.

софія, Штауденмайеръ въ Эригенѣ усматривалъ истиннаго родоначальника спекулятивнаго богословія и христіанской философіи, отца схоластики и мистики. Провозглашая Эригену въ своемъ сочиненіи: „І. Ск. Эригена и наука его времени“ (1834) ¹, чудомъ исторіи, геніемъ, „заключающимъ въ себѣ цѣлыя міры“, идеи котораго „имѣютъ внутреннѣйшее сродство съ идеями самыхъ выдающихся философовъ и богослововъ всѣхъ временъ“, который „воспроизвелъ изъ себя всѣ средніе вѣка“ ², онъ признаетъ дѣлаемые его системѣ упреки въ раціонализмъ и пантеизмъ неосновательными, осужденіе со стороны церкви хочетъ объяснять недоразумѣніями ³, хотя соглашается съ возможностью встрѣтить у него и уклоненія отъ истины и заявляетъ, что не хочетъ писать апологіи Эригены ⁴. Въ виду особаго значенія системы Эригены, Штауденмайеръ хотѣлъ придать и труду своему, которымъ онъ, по его словамъ, съ любовію занимался долгое время, характеръ болѣе общій, чѣмъ какой обыкновенно имѣютъ монографіи, поставивъ философско-богословскую систему Эригены въ связь вообще съ европейско-христіанскимъ образованіемъ. Этимъ объясняется то, что въ первую часть своего сочиненія онъ вводитъ обширныя разсужденія о предметахъ, не всегда въ дѣйствительности имѣющихъ непосредственно близкія отношенія къ главному предмету изслѣдованія (о значеніи монографіи вообще, о происхожденіи западной литературы и ея развитія до временъ Эригены, о происхожденіи и развитіи спекулятивнаго богословія и его сущности, о схоластикѣ и мистикѣ); прямо Эригенѣ посвящается здѣсь собственно одна лишь глава, излагающая свѣдѣнія о его жизни ⁵. Изло-

¹ F. Staudenmaier. J. Sc. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Frankfurt am Main. 1834. Мюлеръ, между прочимъ, съ одобреніемъ встрѣтилъ этотъ трудъ, усматривая въ авторѣ его всѣ качества, необходимыя для успѣшнаго выполненія взятой имъ на себя задачи, и выражаясь относительно Эригены, что онъ «принадлежитъ къ универсальнымъ умамъ (Geistern) и ограниченою извѣстнымъ лишь направленіемъ головою совсѣмъ не можетъ быть понятъ». См. рецензію книги Штауденмайера въ Theolog. Quartalschrift. B. XVI. 1834. 470—485. Cf. 471.

² 38—39, 210.

³ Vorrede, VII.

⁴ 40.

⁵ Vorrede, V, VII.

женіе системы философа авторъ предполагалъ дать во второй части, которая должна была, какъ говорилось въ примѣчаніи къ предисловію, появиться вскорѣ же. На самомъ дѣлѣ, однако, эта часть не вышла въ свѣтъ, не безъ вліянія, нужно думать, не зависѣвшихъ отъ автора обстоятельствъ. Ученіе Эригены Штауденмайеръ касался потомъ лишь въ журнальной статьѣ ¹ и въ сочиненіи: „Философія христіанства“ (1840) ². Въ послѣднемъ онъ значительно умѣряетъ свои похвалы философу, указываетъ „явно ошибочные и нецерковные отдѣлы“ въ его ученіи (о природѣ зла, о предопредѣленіи, о первочеловѣкѣ, объ Евхаристіи) ³ и признаетъ не только благотворное, но и вредное вліяніе его на послѣдующее время ⁴. Но относительно основнаго смысла его системы онъ продолжаетъ твердо держаться прежняго мнѣнія, считая обвиненіе въ пантеизмѣ неправильнымъ, такъ какъ пантеистически звучація мѣста у него должно, по его мнѣнію, понимать въ несобственномъ смыслѣ, и опровергая разнаго рода возраженія противъ ученія Эригены протестантскихъ ученыхъ (Неандера, Дорнера, Баура) ⁵.

Безусловно, можно сказать, одобрителный отзывъ объ Эригенѣ и его системѣ встрѣчаемъ со стороны другого католическаго ученаго того же времени, къ которому относятся указанныя сочиненія Штауденмайера, именно Шлитера, преподававшаго философію въ Мюнстерѣ, не менѣе правоваѣрнаго католика, нежели Штауденмайеръ, если и не столь авторитетнаго. Высоко цѣня философію Эригены, Шлитеръ нашелъ нужнымъ вновь напечатать главное произведеніе философа, „О раздѣленіи природы“ (1838), такъ какъ первое изданіе его сдѣлалось уже рѣдкимъ, и предпослалъ изданной имъ книгѣ особое предисловіе. Онъ знаетъ, какія неблагопріятныя сужденія высказывались иногда объ ученіи Эригены. Но, по его мнѣнію, можно утверждать, что если имѣть въ виду возрѣніи его въ цѣломъ, онъ ни въ чемъ не уклонился

¹ Staudenmaier. Lehre des J. Sc. Erigena über das menschliche Erkennen. Ztschr. für Theol. von Hug u. a. 1840.

² Staudenmaier. Die Philosophie des Christenthums. I. Giessen. 1840. S. 535—632. ³ 590—591. ⁴ 605 ff. ⁵ 535 ff., 587 ff.

отъ истины; противное не согласовалось бы и съ особенною святостію его жизни ¹. Неблагопріятные приговоры объ ученіи Эригены, произнесенные церковною властію въ прежнее время, Шлиторъ не признаетъ имѣющими достаточную опредѣленность и обязательными. Что же касается сужденій частныхъ лицъ и именно новѣйшаго времени, то почти всѣ, которые порицали или хвалили Эригену, даже неспособны были постигнуть глубину и силу его умозрѣнія и потому судили о немъ несправедливо; лишь немногіе, правильно понимающіе возвышенный умъ его, составляютъ исключеніе. Отъ похвалы тѣхъ, которые объявляютъ его предшественникомъ Спинозы и превозносятъ его пантеизмъ и несогласіе съ ученіемъ церкви, онъ самъ отказался бы, и совершенно справедливо ². Приведя далѣе сочувственные отзывы объ Эригенѣ и его ученіи нѣкоторыхъ авторовъ (Юрта, Штауденмайера, въ особенности Крейтцгаге, и нѣкоторыхъ другихъ) ³ и выразивъ удивленіе, почему столь мало обратилъ вниманія на Эригену Гегель, діалектическій мопизмъ котораго напоминаетъ ученіе Эригены, Шлиторъ заявляетъ о своемъ несогласіи вообще съ писателями, вызывающими „застарѣлое предубѣжденіе“ (*inveteratum praejudicium*) противъ Эригены и относящимися къ его воззрѣніямъ съ осужденіемъ, изъ нежеланія ли отступить отъ традиціоннаго мнѣнія, или вслѣдствіе вообще нерасположенія ко всякаго рода спекулятивнымъ опытамъ, или наконецъ изъ страха предъ пантеизмомъ, въ частности, останавливаетъ свое вниманіе на сужденіи Гёрреса и собственными словами Эригены пытается опровергнуть высказываемыя этимъ авторомъ обвиненія противъ Эригены въ раціонализмъ, въ пантеизмъ, въ отсутствіи правильнаго догматическаго понятія о троичности Лицъ въ Божествѣ, также обвиненіе въ неправильномъ пониманіи природы нравственнаго зла ⁴. Въ концѣ концовъ, самъ Шлиторъ думаетъ, что пантеистическія системы новѣйшихъ мыслителей не имѣли бы такого

¹ Schlüter. Praefatio. Migne, s. l. t. 122, c. 104: affirmare audemus, eum, si totum respicias, amussim veritatis nusquam transgressum esse.

² 101—104.

³ 105—111.

⁴ 112—121.

успѣха, какой онѣ имѣютъ на самомъ дѣлѣ, если бы болѣе извѣстна была система Эригены. „Сравни, обращается онъ къ читателю,—предлагаемую Эригеною систему „о раздѣленіи природы“ съ этикой Спинозы и другими пантеистическими системами новѣйшихъ мыслителей, и ты замѣтишь, какъ мы, по крайней мѣрѣ, полагаемъ, что однимъ лишь видомъ нѣкоторой истинной и подлинной божественной мудрости могли быть введены въ заблужденіе столь многіе славные умы; этого конечно не случилось бы, если бы система Эригены и (также нѣкоторыхъ) другихъ, отличающіяся гораздо большею глубиною, содержательностію и силою мысли, вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе согласныя съ христіанскимъ ученіемъ, не оставались неизвѣстными, по зависти (такъ сказать) времени, для столь многихъ изъ современниковъ (этихъ мыслителей). Ибо, въ противномъ случаѣ, Эригена безъ сомнѣнія побѣдилъ бы и затмилъ ихъ блескомъ своего генія“. Предлагая всѣмъ стремящимся къ божественному и вѣчному и любящимъ истинную мудрость перепечатанное имъ съ перваго изданія сочиненіе Эригены, Шлитеръ въ предисловіи и рекомендуетъ его читателямъ въ самыхъ восторженныхъ выраженіяхъ. „Да послужитъ для васъ этотъ оставшійся отъ Эригены памятникъ источникомъ глубокаго и мирнаго наслажденія, назиданія и крѣпкаго утвержденія въ святой вѣрѣ и благочестіи. Приидите и видите, яко благъ Господы!“¹.—Столь благосклонное отношеніе къ Эригенѣ такого правовѣрнаго католика, какъ Шлитеръ, и самое изданіе имъ сочиненія „О раздѣленіи природы“, въ дѣйствительности имѣло, однако, въ своемъ основаніи, по позднѣйшему признанію самого Шлитера, невѣдѣніе того факта, что сочиненіе это, признанное прежде въ католической церкви еретическимъ, и въ новѣйшее время, съ 1685 года, вносится въ индексъ запрещенныхъ книгъ².

¹ 124—126.

² Если вѣрить автору анонимнаго сочиненія объ Эригенѣ, явившагося въ Боннѣ въ 1845 году, когда указано было на это Шлитеру, послѣдній поспѣшилъ заявить, что онъ и не слыхалъ никогда, и не считалъ возможнымъ, чтобы какое либо сочиненіе Іоанна Скота Эригены было внесено въ списокъ запрещенныхъ книгъ, что онъ, можетъ быть, введен-

Совершенно иначе отнеслись въ то же самое время къ неправомыслящему съ церковной точки зрѣнія философу другіе католическіе ученые: Гокъ, въ журнальной статьѣ объ Эригенѣ, написанной „съ обращеніемъ особаго вниманія на изложенія Іорта и Штауденмайера“ (1835)¹, Ник. Мёллеръ, въ сочиненіи „І. Ск. Эригена и его заблужденія“ (1844, также Кунъ въ рецензіи на это сочиненіе) и боннскій анонимъ, въ „Разсужденіи объ Іоаннѣ Скотѣ Эригенѣ“ (1845). Выступая съ задачею доказать справедливость церковнаго суда надъ воззрѣніями Эригены въ противоположность восхваляющимъ его писателямъ, они обвиняютъ его въ совершенно нехристіанскомъ образѣ мыслей, именно, главнымъ образомъ въ пантеизмъ.

Рѣзкимъ порицательнымъ характеромъ отличается сочиненіе Мёллера, написанное имъ, какъ говоритъ онъ самъ въ предисловіи, съ спеціальною цѣлію противодѣйствовать по мѣрѣ силъ благосклоннымъ сужденіямъ объ Эригенѣ лицъ, которыя пользуются всеобщимъ уваженіемъ за свой умъ, знанія и католическій образъ мыслей (*katholische Gesinnung*), мнѣніе которыхъ легко, поэтому, можетъ получить распространеніе въ ущербъ уваженію къ авторитету церкви и ея мудрости. Эти лица и суть Штауденмайеръ и Шлитеръ, изъ которыхъ въ особенности послѣдній оказалъ плохую услугу римской церкви изданіемъ отвергнутой и присужденной къ уничтоженію книги. Мёллеръ прямо указываетъ, что заставляетъ его непріязненно относиться къ Эригенѣ. Это—„то обстоятельство, что книга Эригены была осуждена церковію, какъ во Франціи, такъ даже и въ Римѣ. Если бы Эригена былъ великимъ католическимъ учителемъ, какъ недавно утверждали это, изъ этого слѣдовало бы, что церковь или не поняла глубокомысленнаго ученаго, или погружена въ такъ называемый мракъ девятаго столѣтія, и предала огню произведе-

ный въ заблужденіе сходствомъ именъ, перенесъ на Іоанна Скота Эригену то, что нашелъ объ Іоаннѣ Дунсѣ Скотѣ [?!]. De I. Sc. Erigena commentatio. Migne, s. l. t. 122, c. 52.

¹ Hock. J. Sc. Erigena. Bonner Ztschr. für Philos. und kath. Theol. 1835.

ніе одного изъ величайшихъ своихъ умовъ, что плохо согласовалось бы съ общанною ей непогрѣшимостію“ ¹. Римъ, по Мёллеру, ошибаться не можетъ; „извѣстно, что никакое замѣчательное произведеніе не осуждается въ Римѣ прежде, чѣмъ не будетъ въ теченіе продолжительнаго времени тщательно изслѣдовано ученѣйшими богословами“; „чтобы какой-либо папа подвергъ преслѣдованію и предаль сожженію невинную книгу потому лишь, что ее неправильно понимали ограниченныя головы, даже единственнаго примѣра этого не представляетъ [будто бы] вся исторія церкви“ ². Кто изъ католиковъ пораженъ неисцѣльною слѣпотою, когда продолжаетъ, несмотря на всѣ аргументы, признавать ученіе Эригены согласимымъ съ ученіемъ церкви, тому, „какъ католику, должно, по крайней мѣрѣ, открыть глаза осужденіе, постигшее произведеніе Эригены, со стороны высшаго церковнаго авторитета“ ³. Между католиками, при этомъ, по вопросу объ Эригенѣ, собственно не должно быть и рѣчи о необходимости оправдывать сужденіе о немъ церкви ⁴. Результатъ научнаго изслѣдованія, такимъ образомъ, здѣсь заранѣе уже предопредѣляется буллами, испедшими съ высоты „апостольскаго престола“ ⁵. Приведя въ началѣ своей книги мнѣнія о системѣ Эригены нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ ⁶ и указавъ на происхожденіе ея, будто бы, изъ языческой философіи неоплатонизма ⁷, Мёллеръ разсматриваетъ далѣе съ католической точки зрѣнія ученіе Эригены о предопредѣленіи, „ересь“ его касательно Евхаристіи ⁸, въ особенности останавливается на его раціонализмѣ и пантеизмѣ ⁹, находитъ у него сверхъ того множество заблужденій по различнымъ частнымъ вопросамъ, не желая однако хвалиться, что онъ исчерпалъ уже всѣ антикатолическія утвержденія философа, содержащіяся въ главномъ его произведеніи,—въ заключеніе говоритъ о па-

¹ N. Möller. J. Sc. Erigena und seine Irrthümer. Mainz. 1844. Vorwort, IV—V.

² 87, 5, 134. ³ 95. ⁴ 125. ⁵ 4.

⁶ § 1. S. 1—10. Marbach, Taillandier, Schlüter, Staudenmaier, Görres-Tennemann.

⁷ § 2, 10—18. ⁸ §§ 3—5, 18—35; § 6, 36—38.

⁹ § 7, 39—46; §§ 8—13, 46—129.

губныхъ плодахъ ученія его ¹. Католическій ученый не допускаетъ никакого извиненія для автора „софистической и антикатолической книги“, осужденной Римомъ. Спекулятивнаго генія Эригены Мёллеръ, по его словамъ, не хочетъ умалять: безъ сомнѣнія, онъ принадлежалъ къ даровитѣйшимъ и умнѣйшимъ (*geistreichsten und scharfsinnigsten*) писателямъ своего времени; но превозношеніе его своими духовными дарованіями и было, по Мёллеру, собственнымъ основаніемъ всѣхъ уклоненій его отъ истины, „ибо для вѣры нуженъ смиренный духъ“ ². Онъ имѣлъ предъ собою произведенія отцовъ и въ нихъ всю спекулятивную сторону католической вѣры, „хотя и не въ той формѣ, какую она получила позже въ рукахъ такъ называемыхъ схоластическихъ философовъ“; но вмѣсто того, чтобы почерпать изъ нихъ и систематизировать заключенныя въ нихъ идеи, онъ углубился [?] въ системы Плотина, Прокла, усвоилъ ихъ заблужденія и выразилъ ихъ въ книгѣ о природахъ; ссылками же на св. отцовъ, цитатами изъ Писанія, христіанскою терминологіею и богословскими разсужденіями онъ намѣренно пользуется лишь для прикрытія своего нехристіанскаго ученія, чтобы проложить ему путь въ среду христіанскихъ читателей, хотя иногда онъ выражаетъ свой воззрѣнія и совершенно открыто ³. Оппозицію своего ученія церковной догмѣ Эригена зналъ очень хорошо, но не хотѣлъ отказаться отъ своихъ мнѣній не смотря даже на торжественное осужденіе ихъ на нѣсколькихъ соборахъ (по вопросу о предопредѣленіи) ⁴.

Сходно по своей тенденціи съ сочиненіемъ Мёллера появившееся въ Боннѣ „Разсужденіе объ Эригенѣ, его жизни и ученіи“ анонимаго автора (1845). Цѣль и этого сочиненія—показать, что совершенно справедливо приговорено было нѣкогда „римскимъ первосвященникомъ“ къ уничтоженію произведеніе философа, изданное вновь и восхваленное католикомъ Шлитеромъ. „Въ наше время, заявляетъ авторъ, чрезвычайно умножилось число лицъ, восхваляющихъ Эри-

¹ § 14, 129—136.

² 45. ³ 125—126, 44—45, 49, 106.

⁴ 17, 105.

гену,—не безъ участія обладающихъ способностью разумѣнія,—тогда какъ на памяти отцовъ нашихъ оно было весьма незначительнымъ“. Но, по его словамъ, и „порицавшихъ его было такъ много, что дня не достало бы для перечисленія ихъ“. Для него важно собственно то, что противъ Эригены высказались лица, „сидяція у кормила церковнаго правленія“ ¹. Католическую тенденцію авторъ обнаруживаетъ не въ столь наивной, такъ сказать, формѣ, какъ Мёллеръ, не желающій знать ничего болѣе, кромѣ *Θомы Аквината* и папскихъ буллъ, изложеніе у него обставлено большею эрудиціею, но сужденія объ Эригенѣ являются даже болѣе жесткими по формѣ выраженія, нежели у Мёллера. Онъ не хочетъ отрицать глубокой и выдающейся для времени жизни Эригены учености его даже въ богословскомъ отношеніи ², но съ тѣмъ большею рѣзвостію, можно сказать нетерпимостію, нападаетъ на философа, подтискивая для характеристики его ученія выраженія въ духѣ буллы Гонорія III ³. Излагая это ученіе собственными словами Эригены, чтобы воочію показать, что въ немъ скрывается „*horrendum pantheismi monstrum*“ ⁴, онъ направляетъ свой разборъ именно противъ похвалы ему со стороны Шлятера ⁵. По рѣшительному заявленію его, будто бы „въ книгахъ о раздѣленіи природы совершенно ничего (*nihil omnino*) нельзя найти, что могло бы послужить къ оправданію ихъ отъ обвиненія въ эманативномъ пантеизмѣ“ ⁶. Въ мѣстахъ, имѣющихъ повидимому теистическій смыслъ, философъ лишь примѣняется къ обычному способу выраженія и они, будто бы, вполне могутъ быть объяснены съ его пантеистической точки зрѣнія ⁷. „Весьма многія мѣста Св. Писанія, весьма многія положенія христіанскаго ученія

¹ De J. Sc. Erigena commentatio. Bonnæ. 1845, Migne. s. l. t. 122. P. I. cap. VI, c. 50—52.

² I, II, c. 8—11.

³ II, § 38, c. 66: *densissima nugarum silva*; § 47, c. 75: *philosophiae Erigenianae sordes*; § 53, c. 76: *nugarum monstra*; § 59, c. 84: *aniles fabulae*; etc.

⁴ II, § 17, c. 57.

⁵ II, § 22, c. 59—60; § 30, c. 63—64; §§ 37—46, c. 66—77; § 57, c. 83, annot. ⁶ II, § 43, c. 70. ⁷ II, § 22, c. 59—60; § 40, c. 69—70.

онъ, по словамъ автора, столь жалкимъ образомъ искажилъ, урѣзалъ, обезобразилъ, что едва ли, думаемъ, можетъ кто-либо перенести одинъ видъ всего этого“¹. Общее заключеніе о сочиненіи философа, въ совершенную противоположность Шлитеру, дѣлается такое, что „если имѣть въ виду его содержаніе, его ученіе и особенности въ цѣломъ, оно ни въ чемъ не согласно ни съ здравымъ разумомъ, ни съ ученіемъ христіанскимъ, и потому вполне справедливо осуждено папою Гоноріемъ III, какъ *scatens vermibus haereticae pravitatis*. Ибо всюду оно, и встати и не встати, яснѣйшимъ образомъ проповѣдуетъ эманативный пантеизмъ и, сверхъ того, извращаетъ примѣнительно къ пантеистическимъ положеніямъ многіе и притомъ самые важные отдѣлы христіанскаго ученія, такъ что является весьма опаснымъ въ практическомъ отношеніи“².

Таковъ первый, такъ сказать, моментъ обнаруженія разногласія въ средѣ католическихъ ученыхъ по вопросу о воззрѣніяхъ Эригены. Понятно, на какую сторону должно было склониться общее мнѣніе. Флоссъ, католикъ, издавшій въ 122 томѣ патрологіи Миня (1852—1853) сочиненія его, заявляя въ предисловіи къ изданію о своемъ личномъ интересѣ къ Эригенѣ, какъ писателю, не желаетъ однако раздѣлять „безразсудства“, по его выраженію, нѣкоторыхъ католическихъ же ученыхъ, превозносящихъ и проповѣдующихъ его теоріи, между тѣмъ какъ всѣмъ извѣстно, что главное произведеніе его нѣкогда обречено было папою Гоноріемъ III на сожженіе, а впослѣдствіи внесено было въ индексъ. И такъ какъ, по его словамъ, Іоаннъ Скотъ, при всѣхъ заслугахъ его, „во всякомъ случаѣ есть писатель такого рода, что едва ли желательно помѣщеніе его произведеній въ полномъ курсѣ церковныхъ писателей“, то онъ употребляетъ всевозможныя мѣры, чтобы придать благовидность своему пред-

¹ II, § 65, с. 88; § 38, с. 68.

² II, § 65, с. 88: respondendum — --, illum, quem diximus librum, si totum ipsius argumentum, totam ipsius disciplinam atque indolem respicias, nulla ex parte aut cum recta ratione, aut cum doctrina christiana consentire.

пріятію съ католической точки зрѣнія, или сдѣлать его по крайней мѣрѣ извинительнымъ: предпосылаетъ своему изданію упомянутое сочиненіе анонима (но также и предисловіе Шлитера), въ предувѣдомленіяхъ (*monita*) къ главнымъ произведеніямъ Эригены помѣщаетъ документы, выражающіе судъ западной церкви о его воззрѣніяхъ, сопровождаетъ по мѣстамъ и самый текстъ соответствующими примѣчаніями, напередъ заявляя обо всемъ этомъ въ предисловіи ¹. Какъ бы то ни было, остается фактомъ, что первое полное и болѣе или менѣе исправное изданіе произведеній Эригены дано въ настоящемъ столѣтіи католическимъ ученымъ и притомъ въ курсѣ патрологіи, не смотря на высказанныя незадолго предъ тѣмъ крайне рѣзкія сужденія объ еретичествѣ Эригены и не смотря на напоминаніе, что предпріятія подобнаго рода, какъ изданіе еретическихъ сочиненій, строго воспрещаются церковію ².

Благодаря отчасти именно изданію Флосса, которое открыло возможность болѣе близкаго и обстоятельнаго ознакомленія съ воззрѣніями Эригены и вообще съ характеромъ его научной дѣятельности, въ 60-хъ годахъ снова обращено было вниманіе на Эригену въ католическомъ ученомъ мірѣ и снова обнаружилось разногласіе въ сужденіяхъ о немъ. Теперь, подобно тому, какъ нѣкогда Штауденмайеръ, избралъ Эригену предметомъ спеціальнаго и продолжительнаго изученія мюнхенскій профессоръ философіи Губертъ, свободомыслящій духъ котораго не удовлетворялся новосхоластическою философіею католичества и который явился потомъ однимъ изъ видныхъ дѣятелей во время старокатолическаго движенія († 1879) ³. Плодомъ этого изученія была его монографія

¹ Floss. Prooemium, p. I—II. Cf. annotat. c. 309, 393: pessime docet; c. 313, 777: falsissima doctrina (c. 777: I. Scoti Maximique quem sequitur); c. 364: falso disputat; c. 395: male docet; c. 405: id veritati non congruit; c. 416: falsissimum id quidem; c. 429: errat; c. 799: falsa opinio; c. 847: pessima doctrina, Scripturae ludificatio. По вопросу о воззрѣніяхъ Эригены касательно Евхаристіи Флоссъ беретъ однако Эригену подъ свою защиту.

² N. Möller, 136.

³ Cp. E. Zirngiebl. Johannes Huber. Gotha. 1881. S. 64—75, 135 ff.

„I. Ск. Эригена“ (1861). Принадлежащая ему и явившаяся нѣсколько ранѣе „Философія отцовъ церкви“ (1859) была собственно лишь результатомъ занятій, долженствовавшихъ служить введеніемъ къ изученію системы Эригены ¹. О самомъ Эригенѣ авторъ читалъ въ 1857 и 1860 гг. лекціи и изучилъ его воззрѣнія, по собственному свидѣтельству, на столько, что будучи хорошо знакомъ съ существующею литературою объ Эригенѣ, не считаетъ однако нужнымъ дѣлать ссылки на другихъ авторовъ или вступать въ пререканія съ ними, такъ какъ надѣется достаточно обосновать свое пониманіе ученія его чрезъ приведеніе мѣстъ изъ собственныхъ его произведеній ². Желая стоять въ своемъ изложеніи системы Эригены единственно на „научной“ исторической точкѣ зрѣнія, исключаящей апологетическія или полемическія цѣли, заявляя, что система Эригены не есть еще его (Губера) собственная система, и сопровождая нерѣдко изложеніе ея критическими замѣчаніями, Губеръ тѣмъ не менѣе понимаетъ ее такимъ образомъ, что находитъ вполне возможнымъ усвоить основныя ея идеи, не опасаясь обвиненій въ пантеизмѣ, или полупантеизмѣ. Онъ не стѣсняется прямо выражать свое сочувствіе Эригенѣ, приготовляясь въ томъ случаѣ, если противъ его книги раздадутся „громы Ватикана“, которые онъ слышалъ уже по поводу своей „Философіи отцовъ церкви“, утѣшать себя воспоминаніемъ о судьбѣ самого Эригены, „изъ всѣхъ философовъ христіанскаго запада самаго перваго, котораго постигло церковное осужденіе“ ³. Признавая себя принадлежащимъ къ тому направленію въ философіи, которое объясняетъ міръ, какъ моментъ божественной жизни, а самое Божество понимаетъ, какъ абсолютную личность, Губеръ считаетъ именно Эригену предшественникомъ этой принимаемой имъ самой точки зрѣнія ⁴. Извѣстныя положенія Эригены носятъ пантеистическій характеръ; но мы имѣемъ дѣло въ данномъ случаѣ, по Губеру, съ совершенно своеобразною фор-

¹ J. Huber. Philosophie der Kirchenväter. München. 1859. S. IX.

² J. Huber. J. Sc. Erigena. München. 1861. Vorwort, VII—VIII.

³ VIII—IX, XI—XII. ⁴ X.

мою пантеизма, поскольку Божество, заключающее въ Себѣ міръ и превышающее его, признается здѣсь самосознательнымъ субъектомъ ¹. Собственно, такое воззрѣніе, по которому существуетъ только единое бытіе, и именно божественное, но существуетъ оно въ формѣ духа, не слѣдовало бы называть пантеизмомъ; это есть истинное познаніе Абсолютнаго, философскій теизмъ, которымъ пантеизмъ въ болѣе точномъ смыслѣ этого слова (панкосмизмъ, ученіе объ имманентности Божества міру) включается, какъ моментъ ². Что касается частныхъ системы Эригены, то въ ней можно встрѣтить, по Губеру, не мало неясностей и противорѣчій, ибо „сколь ни возвышается онъ надъ прочими мыслителями своего вѣка, однако и онъ платитъ во многихъ отношеніяхъ дань тогдашнему уровню духовнаго развитія. Противорѣчія возникаютъ у него, можетъ быть, частію оттого, что онъ нерѣдко приходитъ къ философскимъ выводамъ, которыя не согласуются съ богословскими ученіями, и какъ скоро замѣчаетъ такую дисгармонію, смягчаетъ свои философскія утвержденія. Частію же причина этого могла заключаться и въ томъ, что онъ, подавленный величіемъ своихъ философскихъ мыслей, не могъ съ точностію опредѣлить и выяснить ихъ для себя, чтобы быть въ состояніи сразу же усмотрѣть ихъ согласіе или несогласіе между собою и съ другими утвержденіями. Этотъ недостатокъ, впрочемъ, является у Эригены общимъ со всякимъ философомъ, который мыслитъ, какъ и онъ, болѣе интуитивно, нежели дискурсивно, примѣръ чего можно видѣть и у Платона“ ³. Основной тонъ системы Эригены, по Губеру, неоплатоническій, хотя Эригена и не примыкаетъ къ неоплатонизму непосредственно, а усвоилъ неоплатоническія идеи чрезъ посредство греческихъ отцовъ церкви. Однако, если онъ и принялъ вмѣстѣ съ этими идеями „нѣкоторые отзвуки эманатистической конструкціи универса“, онъ былъ озабоченъ, подобно Діонисію и Максиму, сохранить за хри-

¹ 171 ff. ² 180 ff.

³ 147—148; cf. 60, 92, 137, 190, 211 Anm., 226, 234, 242, 251—254, 260, 268, 303, 313, 316, 317, 321, 331, 340, (373), (375), 385, 399, (413)

стіанской догмой ея абсолютное значеніе, ослабить неоплатонизмъ чрезъ тѣснѣйшее проникновеніе его христіанствомъ, — „попытка, которая, конечно, не вполне удалась ему“ ¹. Для большей части идей его можно указать предшественниковъ; но собственное его дѣло—объединеніе найденныхъ имъ у предшественниковъ данныхъ, хотя оно и не всегда является внутреннимъ примиреніемъ ихъ, а иногда просто внѣшнимъ сопоставленіемъ, противорѣчіе котораго видитъ самъ Эригена ². Сравнивая значеніе и судьбу Эригены и его воззрѣній на западѣ съ значеніемъ и судьбою Оригена, Губеръ, хотя самъ раздѣляетъ идеи его, однако же находитъ, что можетъ быть къ лучшему случилось, если Эригена, не смотря на достоинства своей спекуляціи, подвергся церковному осужденію: въ противномъ случаѣ онъ, при богатствѣ своей для среднихъ вѣковъ во всякомъ случаѣ великой учености, своей острой діалектики и спекулятивнаго глубокомыслія, подавляющимъ образомъ вліялъ бы на схоластиковъ, препятствуя имъ вступать на новые пути въ усвоеніи христіанской истины. „Конечно, прибавляетъ авторъ, можно при этомъ всетаки пожаловаться, что свобода и духъ его мышленія не привились къ научнымъ стремленіямъ среднихъ вѣковъ“ ³. Монографія Губера, какъ бы ни смотрѣть на его личные взгляды, доселѣ является лучшимъ сочиненіемъ объ Эригенѣ въ западной литературѣ.

Иное отношеніе къ Эригенѣ почти въ то же время опять таки встрѣчаемъ со стороны другихъ представителей католической науки, именно со стороны историковъ схоластической философіи Каулиха и Штöкля. Первый, еще прежде изданія своей (неоконченной) „Исторіи схоластической философіи“ (1863), посвятившій Эригенѣ особый трактатъ: „Спекулятивная система І. Ск. Эригены“ (1860), который и вошелъ почти въ цѣломъ видѣ въ „Исторію“, не хочетъ быть несправедливымъ къ философу, несмотря на свою католическую точку зрѣнія, и выражаетъ свое сужденіе о немъ не въ особенно рѣзкой формѣ, сопровождая при томъ характерными оговорками,—

¹ 428--429.

² 431.

³ 432.

но сужденіе по существу неблагопріятное ¹. Формальные принципы системы Эригены, отношеніе его къ авторитету Св. Писанія и отцовъ церкви, склоняють автора въ его пользу; можно согласиться, по нему, съ сужденіемъ Гэля, перваго издателя произведенія „О раздѣленіи природы“, что Эригена вовсе не хотѣлъ быть еретикомъ; но съ матеріальной стороны невозможно совершенно оправдать его отъ обвиненія въ ереси ². Въ общемъ ученіе его представляетъ воспроизведеніе основныхъ идей неоплатонизма съ нѣкоторыми заимствованіями изъ Аристотеля; къ этой основѣ присоединяются отдѣльныя ученія церкви и св. отцовъ. Такъ какъ основу всей, эклектической по характеру, хотя не безъ внутренней послѣдовательности, системы философа образуетъ неоплатонизмъ, то у Эригены встрѣчаются и всѣ недостатки, свойственные неоплатоническимъ мыслителямъ, хотя онъ имѣетъ и нѣкоторыя преимущества предъ ними, поскольку и христіанство есть для него живой источникъ его глубокихъ воззрѣній и познаній. Въ частности, напр., въ его системѣ совсѣмъ нѣтъ мѣста ученію о свободѣ воли и вообще основнымъ понятіямъ нравственности и вмѣненія; но онъ постоянно приводится къ признанію ихъ, когда обращается къ религіи. Каулихъ не отказывается однако признать „величайшее значеніе“ за Эригеной, какъ предшественникомъ средневѣковой мистики и родоначальникомъ схоластики, замѣчая при этомъ, что онъ обладаетъ глубиною пониманія, которая часто не замѣчается у позднѣйшихъ схоластиковъ ³.

Гораздо рѣзче, въ тонѣ Мёллера и боннскаго анонима, произноситъ свой приговоръ объ Эригенѣ и его воззрѣніяхъ Штёкль въ „Исторіи философіи среднихъ вѣковъ“ (1864) ⁴. Въ противоположность указанному мнѣнію Каулиха объ историческомъ положеніи и значеніи Эригены, Штёкль не счи-

¹ W. Kaulich. Das speculative System des J. Sc. Erigena. Prag. 1860. Geschichte der scholastischen Philosophie. I. Prag. 1863. S. 65—226.

² 18—19 (= 97), 82 (= 225).

³ 13 (= 80), 80 ff. (= 222 ff).

⁴ A. Stöckl. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. Mainz. 1864. S. 30—128.

таетъ даже возможнымъ за нехристіанскій характеръ его системы ввести изложеніе ея въ общую исторію „христіанской науки среднихъ вѣковъ“ и потому находитъ нужнымъ разсматривать ее отдѣльно ¹. Непріязненное отношеніе правовѣрнаго католика къ признанному католическою церковью неправомыслящимъ философу сказывается у Штöкля чуть не на каждой страницѣ. Даже въ томъ, что должно быть поставлено въ похвалу Эригенѣ, онъ усматриваетъ дурныя стороны ². Нехристіанскій характеръ его системы для него опредѣляется уже тѣмъ, что ни одинъ изъ схоластиковъ не ссылается на него, не говоря уже о томъ, что „христіанское сознаніе“ и прямо возставало противъ него (осужденіе при Львѣ IX и Гоноріи III) ³. Автору явно не нравится, что Эригена „латинскихъ отцовъ вѣжливо отстраняетъ“ (weist höflich ab), ссылаясь обыкновенно на греческихъ: у латинскихъ отцовъ онъ менѣе находилъ предосудительныхъ съ христіанской точки зрѣнія неоплатоническихъ элементовъ и потому менѣе цѣнилъ ихъ ⁴. Аллегорическій способъ толкованія Св. Писанія у Эригены и раціоналистическое отношеніе его къ церковнымъ авторитетамъ представляютъ, по Штöклю, полное возстановленіе точки зрѣнія и метода древнихъ гностиковъ; благодаря мистицизму, система его получаетъ окраску христіански-благочестиваго духа, но мистицизмъ этотъ—ложный ⁵. Неоплатоническія идеи, поработившія его, ведутъ его всегда къ результатамъ, которые противорѣчатъ ученію церкви. Эригена самъ, повидимому, ясно сознаетъ это; отсюда попытки его смягчить слишкомъ рѣзкія утвержденія. Но если это и свидѣтельствуетъ въ пользу „христіанскаго сознанія“ (Sinn) Эригены, самая система чрезъ это именно становится лишь „страаннымъ смѣшеніемъ неоплатоническихъ и христіанскихъ идей, которыя никакъ не хотятъ примириться между собою и повсюду обнаруживаютъ внутреннее противорѣчіе“. Вся система является отсюда „самымъ страннымъ образомъ сплоченною (zusammengekoppelt)

¹ 30.² 31, 36, 43.³ 77.⁴ 102, 127.⁵ 42 ff.

изъ истинныхъ и ложныхъ элементовъ“. Элементы, объясняемые „христіанскимъ сознаніемъ“ Эригены, нѣтъ, конечно, нужды оправдывать; но едва ли можно защитить собственныя его филозофскія воззрѣнія, не прибѣгая къ насильственному толкованію его выраженій ¹. Думаемъ, говоритъ авторъ въ заключеніе, что мы достаточно доказали, что система Эригены „по существу не христіанская“. Онъ всецѣло стоитъ на почвѣ неоплатоническаго пантеизма съ идеей эманации и космоически-теогоническаго процесса, хотя неоплатоническія идеи усвоилъ собственно чрезъ посредство извѣстныхъ церковныхъ писателей (Оригена, Григорія Нисскаго, Діонисія). Въ его ученіи „объединились (*zusammengeflosst*) всѣ разрозненно существовавшіе въ патристическую эпоху неоплатоническіе элементы и въ этомъ объединеніи взаимно восполнили другъ друга въ цѣльную идеалистически-пантеистическую теорію. Таковъ смыслъ его системы“ ².

Опять не трудно понять, какая сторона должна была получить рѣшительный перевѣсъ. Скорѣе, конечно, можно встрѣтить ссылку на оцѣнку воззрѣній Эригены, авторитетнаго составителя „Исторіи философіи среднихъ вѣковъ“ Штöкля, нежели на оцѣнку Губера, хотя бы монографія послѣдняго и признавалась и была въ дѣйствительности лучшимъ изъ всѣхъ доселѣ явившихся изслѣдованій объ Эригенѣ ³.

Исторія вопроса о смыслѣ системы Эригены въ католической наукѣ, съ характерными для католиковъ колебаніями въ его рѣшеніи, не кончилась однако и послѣ этого вторичнаго обнаруженія разногласія католическихъ ученыхъ. Возможность болѣе благосклоннаго отношенія къ Эригенѣ оставалась открытою и на будущее время для католиковъ уже въ виду указанныхъ прецедентовъ. Стоило, повидимому, взглянуть на предметъ съ иной нѣсколько точки зрѣнія, чѣмъ обыкновенно, подойти къ нему съ другой стороны, въ особенности же позабыть о папской буллѣ и индексѣ, или взглянуть

¹ 44. ² 127—128.

³ Объ отношеніяхъ Штöкля къ Губеру и о пререканіяхъ, поводомъ къ которымъ послужилъ вопросъ объ Эригенѣ, см. Zirngiebl, 136 ff.

и на нихъ съ исторической точки зрѣнія, чтобы установился и болѣе благопріятный взглядъ на философа съ его сомнительной репутаціей.

Примѣръ этого и видимъ у Баха, вполне благонамѣреннаго католика, въ его „Исторіи догматовъ въ средніе вѣка“ (1873) ¹. Въ цѣломъ его отношеніе къ Эригенѣ и его системѣ должно быть признано самымъ благопріятнымъ для послѣдняго. Усматривая въ его системѣ „глубокую, живую христіанскую вѣру, соединенную съ неоплатонической точкой зрѣнія и облеченную въ одежду латинскаго языка“, Бахъ видитъ, правда, въ этомъ соединеніи основаніе не только силы, но и слабости, не только величія, но вмѣстѣ и сомнительности въ догматическомъ отношеніи нѣкоторыхъ ея мыслей ², даже прямо говоритъ о „противорѣчіи нѣкоторымъ важнымъ догматамъ христіанства“ ³ (указывается, однако, лишь въ одномъ мѣстѣ, какъ противорѣчащій церковной доктринѣ, „чистый онтологизмъ“ Эригены въ ученіи о предопредѣленіи, хотя этому ученію въ то же время отдается рѣшительное предпочтеніе предъ ученіемъ Готтшалка) ⁴, объ идеалистической и въ отдѣльных мѣстахъ гностической окраскѣ его системы ⁵; но самъ онъ въ дѣйствительности, при изложеніи его ученія, всюду лишь беретъ его подъ свою защиту противъ протестантскихъ и частію католическихъ ученыхъ ⁶. Справедливымъ отношеніемъ къ его ученію, именно объ искупленіи, онъ считаетъ то отношеніе, когда не предпринимаютъ и оправданія его предъ догмой церкви, но и не навязываютъ этому ученію, чрезъ неправильное сопоставленіе глубоковѣрующаго философа IX вѣка съ невѣрующими мыслителями XIX, характера пантеизма ⁷. Разумѣется, трудно ожидать, чтобы примѣръ Баха нашелъ многихъ подражателей въ католичествѣ, хотя его болѣе чѣмъ снисходительное отношеніе къ философу во всякомъ случаѣ должно пролагать путь къ болѣе благопріятной его оцѣнкѣ въ сравненіи съ предлагаемой, напр., Штöклемъ.

¹ J. Bach. Die Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien. 1873. S. 264—314.

² 264. ³ 285. ⁴ 262, 230. ⁵ 312.

⁶ 269 Anm.²⁴, 280,⁸¹, 287,¹⁰⁴, 288,¹⁰⁵, 291,¹¹¹, 294,¹²³, 296,¹³⁰, 299,¹³⁹; противъ Штöкля 280,⁸¹; противъ Губера 288,¹⁰⁵. ⁷ 291.

Итакъ, католическими учеными на вопросъ объ основномъ смыслѣ воззрѣній Эригены даются отвѣты частію прямо противоположные одинъ другому. На ряду съ заявленіемъ, что Эригена, если имѣть въ виду воззрѣнія его въ цѣломъ, „ни въ чемъ не отступилъ отъ истины“ (Шлитеръ), встрѣчается заявленіе, что напротивъ, если имѣть въ виду его ученіе въ цѣломъ, оно „ни въ чемъ не согласно ни съ здравымъ разумомъ, ни съ ученіемъ христіанскимъ“ (боннскій анонимъ); одни находятъ въ его системѣ истинный „философскій теизмъ“ (Губеръ), „глубокую, живую христіанскую вѣру“ (Бахъ), по другимъ — его система „по существу не христіанская“ (Штöкль).

Для неблагопріятныхъ отзывовъ объ Эригенѣ католиковъ можно бы, повидимому, усматривать внѣшнее основаніе — въ фактѣ осужденія его воззрѣній церковною властію. Однако на самомъ дѣлѣ несправедливо было бы видѣть у нихъ одно только пристрастное отношеніе къ Эригенѣ. Сами защитники Эригены должны признаться, что въ самой же системѣ его находятся основанія для обвиненій противъ него, и лишь пытаются такъ или иначе оправдать его отъ этихъ обвиненій. И если мы обратимся къ протестантской литературѣ объ Эригенѣ, мы и здѣсь встрѣтимъ фактъ разногласія въ сужденіяхъ о немъ и его воззрѣніяхъ. И въ то же время, что важно въ данномъ случаѣ, голосъ большинства протестантскихъ ученыхъ, при оцѣнѣ системы Эригены, склоняется далеко не въ его пользу, такъ что приведенное, напр., выше сужденіе Штöкля представляетъ въ сущности не что иное, какъ воспроизведеніе наиболѣе распространеннаго у протестантовъ мнѣнія.

Во всякомъ случаѣ, прежде всего, мнѣнія о христіанскомъ смыслѣ его системы можно было слышать и здѣсь, и они принадлежатъ писателямъ, сужденіе и похвалу которыхъ въ этомъ отношеніи можно безъ опасенія принимать въ прямомъ смыслѣ (чего, какъ извѣстно, нельзя сказать о всѣхъ протестантскихъ ученыхъ). Болѣе, чѣмъ снисходительное, переходящее по временамъ въ защиту и даже похвалу, отношеніе къ Эригенѣ находимъ, напр., въ „Христіанской ми-

стивѣ“ (1842) Гельфериха, гегельянца правой стороны ¹. Прямой защиты философа, или даже хотя бы только обсуждения апологетическихъ доводовъ Штауденмайера, авторъ не хочетъ брать на себя, „ибо легко заставить писателя, который еще не ориентировался съ совершенною ясностію въ глубочайшихъ вопросахъ спекуляціи и потому запутывается въ явныя противорѣчія, говорить заднимъ числомъ (hinterher) что кому угодно“ ². Но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Эригена, по нему, далеко оставляетъ за собою даже своего учителя — Діонисія (Ареопагита) въ своемъ приближеніи къ истинно христіанскимъ воззрѣніямъ ³.

Значительное преимущество ученія Эригены предъ ученіемъ неоплатоническимъ, перенесеннымъ на христіанскую почву именно въ сочиненіяхъ Діонисія, въ смыслѣ приближенія къ христіанству, признаетъ и извѣстный историкъ философіи Риттеръ (1844) ⁴. Констатируя въ ученіи Эригены два направленія, пантеистическое и теистическое, и признавая за первымъ преобладающее значеніе, онъ говоритъ, что при этомъ безпристрастному сужденію часто, однако, навязывается (drängt sich auf) замѣчаніе, что и „тотъ видъ ученія, который можно бы счесть съ перваго взгляда за пантеистическій, можетъ имѣть у него и другой смыслъ“ ⁵. Во всякомъ случаѣ, Эригена „обладалъ такими мыслями, которыя однѣ, при истинно научномъ стремленіи къ познанію міра и Бога, могутъ предохранить насъ отъ пантеизма“ ⁶. Въ особенности изъ подробностей ученія Эригены о возвращеніи всего въ Бога ясно видно, что несправедливо было бы обвинять его въ томъ, будто онъ принесъ въ жертву пантеистическому направленію безусловно все, что должно принадлежать бытію и жизни тварей ⁷. Касательно ученія о Троицѣ, между прочимъ, Рит-

¹ A. Helfferich. Die christliche Mystik. I—II. Gotha. 1842. I, 179—254; II, 53—126. Cf. I, 198, 202, 203, 233, 251.

² 253, 254. ³ 202, 245.

⁴ H. Ritter. Geschichte der Philosophie. VII (Gesch. der christl. Phil. III). Hamburg. 1844. 291—292.

⁵ 242. ⁶ 244. Cf. Die christl. Philosophie. I. 1858. 466.

⁷ 286.

теръ замѣчаетъ, что Эригена въ этомъ случаѣ въ общемъ остается вѣрнымъ греческимъ отцамъ, соединяя лишь ихъ ученіе съ своимъ ученіемъ о раздѣленіи природы и съ ученіемъ латинской церкви о Filioque ¹.

Подъ свою защиту, безъ всякихъ при томъ, повидному, ограниченій, беретъ Эригену съ его ученіемъ Гамбергеръ, послѣдователь Баадера, въ своемъ сочиненіи: „Physica sacra или понятіе небесной тѣлесности“ (1869). По его мнѣнію, не смотря на цѣлый рядъ монографій о системѣ Эригены, этотъ великій умъ (Geist) все еще не получилъ справедливой оцѣнки. Противъ обвиненія въ пантеизмѣ Эригену побѣдно защитилъ Штауденмайеръ; но даже Губеръ является не всегда справедливымъ къ философу, напр., по вопросу о необходимости творенія. Мнѣніе о неоригинальности идей Эригены Гамбергеръ считаетъ прямо страннымъ и соглашается съ Штауденмайеромъ, что появленіе Эригены необъяснимо изъ условій времени и среды, въ какихъ онъ жилъ, и есть въ дѣйствительности чудо ².

Примѣръ весьма благосклоннаго отношенія къ Эригенѣ и его ученію со стороны протестантскихъ ученыхъ представляетъ еще въ своемъ разсужденіи: „Сравненіе ученія Эригены съ христіанскимъ ученіемъ“ (1869), Мейзель, желающій при этомъ, повидному, стоять вполне на почвѣ ортодоксіи. Онъ признаетъ, что „даже ученѣйшіе мужи, притомъ свободные отъ какого бы то ни было пристрастія, утверждали что едва ли можно освободить Эригену отъ подозрѣнія въ пантеизмѣ“ ³. Но самъ въ своемъ разсужденіи, рѣшая вопросъ, „къ еретикамъ или учителямъ церкви должно его причислить“, онъ прямо становится на сторону Эригены, не считаетъ его пантеистомъ и въ оправданіе различныхъ пунктовъ его ученія ссылается на сходныя мнѣнія старыхъ и

¹ 251—254.

² J. Hamberger. Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums. Stuttgart. 1869. 46—52. Cf. 51—52, Anm. .

³ Meusel. Doctrina J. Sc. Erigenae cum christiana comparatur. Bautzen. 1869. 1.

новыхъ протестантскихъ богослововъ ¹, хотя указываетъ и на разногласіе его съ „общепринятымъ христіанскимъ ученіемъ“, собственно съ ученіемъ лютеранскихъ символическихъ книгъ, впрочемъ болѣе или менѣе извинительное для него. Въ общемъ, Эригена обнаружилъ, по нему, въ своемъ твореніи о раздѣленіи природы „одинаково какъ высоту ума, такъ и смиреніе духа, какъ разносторонность въ ученіи и познаніяхъ такъ и чистоту религіозно-настроенной мысли“. „И хотя мы, говоритъ въ заключеніе авторъ, соглашаемся, что онъ, болѣе, впрочемъ, въ выраженіяхъ, чѣмъ на самомъ дѣлѣ, въ нѣкоторыхъ мнѣніяхъ своихъ уклонился отъ праваго пути, въ нѣкоторыхъ даже прямо погрѣшилъ, но относимся къ нему съ чувствомъ благоговѣйнаго почтенія, какъ къ учителю церкви“ (*magistrum ecclesiae pie colimus et observamus*) ².

Далеко не столь благопріятно, однако, для Эригены мнѣніе о немъ большинства другихъ протестантскихъ ученыхъ. Его система, согласно этому мнѣнію, должна быть признана прямо пантеистическою, съ ученіемъ христіанства несогласною. Они хотятъ быть справедливыми къ Эригенѣ, признають за нимъ и теистическую тенденцію. Но встрѣчаемый въ его сочиненіи теистическій элементъ относится на счетъ лишь религіознаго чувства автора, система же его есть система пантеистическая. Онъ искренно стремится примирить свое ученіе съ христіанскимъ, но это стремленіе совершенно безуспѣшно: въ зависимости отъ своихъ источниковъ, онъ мыслить и пишетъ не такъ, какъ хотѣлъ бы въ силу своего религіознаго чувства, — мышленіе у него находится въ разладѣ съ его чувствами и стремленіями. Система Эригены, такимъ образомъ, здѣсь отдѣляется, такъ сказать, отъ его личности.

Подобный же взглядъ можно встрѣтить, уже у Неандера (1836), который, считая Эригену пантеистомъ, не хочетъ

¹ Лютера 13, Меланхтона 11, Герарда 4, 8, 11, Хемпица 8; Шлейермахера 11, 23, Мартенсева 12, 23, Ю. Мюллера 23.

² 27 annot.

³ 32.

однако сомнѣваться, что онъ „съ благочестивымъ чувствомъ молился Богу—Искупителю, хотя логическое пониманіе имъ божественнаго Существа (begriffliche Auffassung des göttlichen Wesens), повидимому, исключаетъ такое отношеніе человѣка къ Богу, какое предполагается въ молитвѣ“¹. Тотъ же взглядъ проводится у Куртца (1856). „Спекулятивно-богословская система величественнѣйшихъ размѣровъ“, созданная Эригеною, вопреки всему искреннему стремленію творца ея удержать основныя положенія церковнаго ученія, есть только, однако, по нему, „единая отъ начала до конца гетеродоксія“ (eine einzige Heterodoxie von Anfang bis zu Ende) и по самому существу должна переходить въ пантеизмъ; но съ другой стороны, фактъ и то, что „христіанское сознаніе Эригены сильно (mächtig) реагировало противъ пантеистическаго направленія его мышленія и онъ искренно былъ озабоченъ тѣмъ, нельзя ли спасти по крайней мѣрѣ основныя истины христіанскаго теизма“².

Но въ особенности выразителемъ такого взгляда является Кристилибъ, сочиненіе котораго: „Жизнь и ученіе Іоанна Скота Эригены“ (1860) представляетъ самую обстоятельную монографію о данномъ предметѣ съ протестантской стороны. Въ заслугу ему и поставляется именно ясное указаніе двойственной точки зрѣнія Эригены³. Результатъ, къ которому онъ приходитъ въ своемъ изслѣдованіи о системѣ Эригены, сводится къ тому, что „въ этой системѣ спекулятивный пантеизмъ и идеализмъ перекрещивается (sich durchkreuzt) съ христіански-реалистическимъ теизмомъ“⁴. Первый, при этомъ, и составляетъ дѣйствительную основу системы, иногда будучи прикрытъ такъ или иначе, иногда обнаруживаясь вполне ясно. Теизмъ же обязанъ своимъ присутствіемъ собственно религіозному чувству автора, который самъ содра-

¹ A. Neander. Kirchengeschichte. IV. 391. Cf. Christlieb. 130, 132 Anmm.

² J. H. Kurtz. Handbuch der KG. Mitau. 1856. II, 1. 554—561 Cf. Lehrbuch der KG. Mitau. 1874. I, § 90, 281—283.

³ Th. Christlieb. Leben und Lehre des J. Sc. Erigena. Gotha. 1860. Vorwort v. Landerer, III—IV.

⁴ 132.

гается предъ пантеистическими выводами системы и чувствуетъ себя какъ бы вынужденнымъ предотвратить ихъ положеніями теистическаго характера, обращаясь къ церковному ученію ¹. Но это ученіе, напр., церковная христологія, не можетъ быть согласовано съ его собственнымъ ученіемъ ². Самъ творецъ системы, при безуспѣшномъ его стремленіи возвыситься надъ недостатками усвоеннаго имъ ареопагитскаго понятія о Божествѣ, былъ такимъ образомъ, по неоднократно употребляемому Кристлибомъ выраженію, „лучше своей системы“ (*der Mann besser war, als sein System*) ³.

Съ Кристлибомъ согласны, повидимому, Ноахъ (1876) ⁴, Ф. Гофманъ (1876) ⁵, Р. Гофманъ (1877) ⁶, Андерсъ (1877) ⁷. По словамъ, напр., Ф. Гофмана, „Эригена православнымъ не является, можетъ быть, ни въ одномъ пунктѣ своего ученія“, но что „сердцемъ онъ былъ христіанинъ, это ясно видно изъ его философіи“; будучи неспособенъ по своему характеру къ какому либо притворству, онъ искренно стремится примирить свои философскія убѣжденія съ христіанскимъ ученіемъ, выдерживая жестокую (*heissen*) борьбу между своимъ сердцемъ и своимъ разумомъ ⁸.

Взглядъ на систему Эригены, какъ чисто пантеистическую въ своей основѣ, не смотря на проявляющуюся мѣстами реакцію христіанскаго сознанія философа противъ пантеистическихъ выводовъ, проводится, наконецъ, и въ повѣйшемъ, касающемся Эригены, сочиненіи Вочке: „Фихте и Эригена. Изложеніе и критика двухъ сходныхъ типовъ идеалистическаго пантеизма“ (1896). Сужденіе автора этого сочиненія получаетъ даже особую рѣзкость въ виду того, что утверждая

¹ 187 ff., 199, 463—464.

² 330 ff., 352. ³ 198, 328, 354.

⁴ L. Noack. J. Sc. Erigena. Leipzig. 1876.

⁵ F. Hoffmann. Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena. Jena. 1876.

⁶ R. Hoffmann. De Joannis Scoti Erigenae vita et doctrina. Halis Saxorum. 1877.

⁷ G. Anders. Darstellung und Kritik der Ansicht von Joh. Scotus Erigena, dass die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. Sorau. 1877.

⁸ F. Hoffmann. 67—68, 20.

что въ философіи Эригены „элементы пантеистическаго неоплатоническаго ученія переплетены (durchwebt) съ христіански теистическими мыслями, однако такъ, что первые имѣютъ рѣшительное преобладаніе и опредѣляютъ характеръ системы, тогда какъ послѣднія суть слѣдствія аккоммодаци къ церковному ученію и вносятъ лишь въ пантеистическій кругъ мыслей половинчатость и непослѣдовательность“, онъ хочетъ въ своемъ изложеніи, какъ онъ самъ говоритъ, лишь кратко отмѣчать то, что онъ считаетъ только уклоненіемъ философа отъ своихъ принциповъ, задачею же для себя представляетъ раскрытіе въ чистомъ видѣ сущности его воззрѣній, т. е. его пантеизма ¹. И по его мнѣнію, хотя въ тѣхъ именно случаяхъ, когда Эригена впадаетъ въ самое рѣзкое несогласіе (in den scharfsten Gegensatz) съ христіанскою догмой, онъ пытается быть болѣе вѣрнымъ своему христіанскому сознанію, а не послѣдовательности своихъ принциповъ ², но въ цѣломъ пантеистическое міровоззрѣніе философа является не только не согласнымъ съ содержаніемъ христіанской религіи, но и вообще антирелигіознымъ,—стоитъ въ полнѣйшемъ противорѣчii (im vollsten Widerspruche) съ религіей вообще; равнымъ образомъ чуждо оно и этическаго характера ³.

При такомъ, если и неблагопріятномъ для системы Эригены, то по крайней мѣрѣ снисходительномъ въ отношеніи къ личности самого философа сужденіи, которое принимается болѣе или менѣе и католиками, протестантская литература не чужда и гораздо болѣе рѣзкихъ отзывовъ о немъ. Суровый приговоръ произносится о философѣ съ вѣроисповѣдной лютеранской точки зрѣнія въ изслѣдованіи Бухвальда: „Понятіе Логоса у Іоанна Скота Эригены“ (1884). Эригена, по автору, далеко стоитъ отъ истиннаго христіанства (протестантства) не только умомъ, но и сердцемъ, и нельзя отдѣлять въ немъ перваго отъ послѣдняго. „Для христіанства вѣра есть единственное средство къ достиженію спасе-

¹ Th. Wotschke. Fichte und Erigena. Halle a. S. 1896. 25.

² 43—41.

³ 64—70.

нія. Совершенно иначе у Эригены! Человѣкъ самъ не можетъ ничего привнести сюда съ своей стороны; и вѣру производитъ Богъ. Въ его философіи и его религіи вѣра не имѣетъ почти совсѣмъ никакого мѣста. Одно лишь познаніе ведетъ къ Богу¹. Равнымъ образомъ онъ не придаетъ, будто бы, особаго значенія и любви христіанской². Съ Бухвальдомъ, въ рецензіи на его диссертацию, вполне соглашается Гарнакъ³. Самъ онъ, въ своей, посвященной западному богословію, 3-ей части „Исторіи догматовъ“ (1890) говоритъ объ Эригенѣ и его системѣ лишь въ подстрочномъ примѣчаніи: его система не принадлежитъ, по его мнѣнію, къ исторіи догмы запада, ибо она представляетъ лишь воспроизведеніе, хотя совершенно свободное и самостоятельное, неоплатоническаго (пантеистическаго) образа мыслей, предлагаемаго Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ. На Эригену имѣлъ конечно вліяніе и западный учитель Августинъ; однако самъ онъ не приближалъ своей спекуляціи къ христіанству (именно, понимая христіанство въ томъ антидогматическомъ, соцініанскомъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ его Гарнакъ). „Акосмическій идеализмъ“ восточныхъ пантеистовъ онъ довелъ до самой крайней степени. Всѣ соглашенія съ церковнымъ ученіемъ у этого „ученѣйшаго и, можетъ быть, также и умнѣйшаго человѣка своего столѣтія“, который „по стремленію и способности къ систематизаціи (an Trieb und Kraft zu systematischen Bildung) есть феноменъ“ и котораго, поэтому, справедливо уважаютъ спекулятивные философы, какъ образецъ въ этомъ отношеніи, основываются на аккомодациі, хотя проистекаютъ изъ яснаго сознанія (Einsicht), что существованіе покрововъ истины само по себѣ необходимо³.

Такимъ образомъ, въ протестантской литературѣ находимъ неблагопріятное въ общемъ сужденіе о воззрѣніяхъ Эригены, при нѣкоторомъ колебаніи, заставляющемъ обыкно-

¹ G. Buchwald. Der Logosbegriff des J. Sc. Erigena. Leipzig. 1884. 67, 70.

² Theolog. Literatur-Zeitung, 1884. № 10, 236—237.

³ A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freiburg im Breisgau 1890. 244, Anm. 2.

венно отдѣлять его систему отъ его личности, хотя здѣсь можно было слышать голоса и въ пользу христіанскаго смысла его системы.

Можно объяснять до извѣстной степени неблагопріятныя отзывы о спекуляціи Эригены и со стороны протестантскихъ ученыхъ нѣкоторыми особыми обстоятельствами, уже заранѣе такъ сказать предопредѣлявшими такіе именно отзывы о ней этихъ ученыхъ, для которыхъ вовсе не было нужды сообразоваться въ этомъ случаѣ съ церковнымъ судомъ прежняго времени, которые, напротивъ, готовы выражать сочувствіе лицамъ, осужденнымъ Римомъ. Основаніе для такихъ отзывовъ можно усматривать, прежде всего, въ свойственномъ протестантамъ отношеніи вообще къ богословской спекуляціи патристической эпохи, на почвѣ которой всецѣло стоитъ Эригена. Несомнѣннымъ являлся фактъ близкаго отношенія его къ платонизму, или неоплатонизму, по крайней мѣрѣ, чрезъ посредство ареопагитскихъ сочиненій и св. Максима Исповѣдника, и это обстоятельство до извѣстной степени напередъ уже должно было опредѣлить сужденіе о немъ протестантовъ. Достаточно въ данномъ случаѣ обратить вниманіе на обычное сужденіе протестантскихъ ученыхъ о столь авторитетныхъ въ позднѣйшемъ восточномъ и западномъ богословіи сочиненіяхъ, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, въ которыхъ Риттеръ, на примѣръ, находитъ мало христіанскаго смысла, а лишь безпочвенный скептицизмъ и ученіе объ эманациі, говоря прямо — чистое язычество (*das bare Heidenthum*), прикрытое маскою благочестія ¹, чтобы понять, каковъ долженъ быть въ общемъ взглядъ ихъ и на Эригену, стремившагося усвоить воззрѣнія Діонисія и истолкователя его св. Максима. Кристлибъ вполне согласенъ съ Риттеромъ въ сужденіи о Діонисіи ¹; признавая, что Эригена пытается идти и частію идетъ далѣе Діонисія въ приближеніи къ христіанству, онъ считаетъ все-таки эту попытку по существу безуспѣшною (*im Grunde erfolglos*), въ противоположность болѣе благопріятному суж-

¹ H. Ritter. Geschichte der Philosophie. B. VI. 534. Cf. Die christliche Philosophie. B. I. Göttingen. 1858. 386, 387, 390

денію о спекуляціи Эригены самого Риттера ¹. Примѣръ ясно и прямо выраженнаго сужденія о пантеизмѣ Эригены въ силу зависимости его отъ Діонисія можно видѣть особенно въ „Исторіи нѣмецкой мистики“ Прегера (1874). Эригена, по Прегеру, возобновляя систему Діонисія, не только не возвышается надъ пантеизмомъ его, но имъ-то именно пантеизмъ послѣдняго и вскрывается (blossgelegt wird) яснѣйшимъ образомъ въ настоящемъ его видѣ ².

Можно указать еще и другое обстоятельство, кромѣ упомянутого, которое невыгодно отразилось не только на оцѣнкѣ, но и вообще на пониманіи истиннаго смысла воззрѣній Эригены въ средѣ протестантскихъ ученыхъ. Протестантству, столь подозрительно и даже непріязненно еще въ лицѣ Лютера и Меланхтона отнесшемуся къ „платонизму“ отцовъ церкви, какъ несогласному съ истиннымъ христіанствомъ, въ послѣднее время пришлось вѣдаться съ возникшими частію въ собственной средѣ его философскими системами, христіанскій смыслъ которыхъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ былъ болѣе чѣмъ сомнителенъ. При знакомствѣ съ этими системами вполне естественно было и въ случаѣ уясненія значенія явленій въ исторіи мысли прошлаго времени смотрѣть на эти явленія и оцѣнивать ихъ съ точки зрѣнія новѣйшихъ системъ. Спекуляція же Эригены давала особый поводъ къ прямому сопоставленію ея съ системами философовъ послѣдняго времени: въ немъ увидѣли именно предвѣстника началъ новѣйшей германской философіи. Но при этомъ весьма легко можно было навязать мыслителю прежняго времени идеи и выводы, на самомъ дѣлѣ совершенно ему чуждые.

Упреку въ этомъ въ особенности долженъ подвергнуться Бауръ, когда онъ предлагаетъ изложеніе воззрѣній Эригены, напримѣръ, въ сочиненіи „Христіанское ученіе о тріединствѣ и воплощеніи Бога въ его истор. развитіи“ (1842) ⁴. Высокая во

¹ Christlieb, 103, Anm.; 87—104.

² 453—454, 198.

³ W. Preger. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Leipzig. 1874. 157, 164.

⁴ F. Baur. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II. Tübingen. 1842. 203—334.

всякомъ случаѣ точка зрѣнія гегелевскаго умозрѣнія даетъ ему возможность обращать вниманіе на самые важные и трудные вопросы излагаемой системы; самое изложеніе въ частностяхъ отличается научными достоинствами. Но въ то же время, стремленіе представить систему Эригены (какъ и другія) въ качествѣ переходной ступени къ абсолютной системѣ Гегеля заставляетъ его приписывать философу IX вѣка совершенно несвойственный ему образъ мыслей. Небытіе личнаго Бога внѣ и помимо человѣческаго сознанія и самосознанія есть аксіома для Баура, и онъ не сомнѣвается, что это должно быть аксіомою и для всякаго другого мыслителя. „Апофатическое богословіе“ Эригены даетъ ему удобство влгать въ ученіе послѣдняго смыслъ, какой ему нуженъ, — на противоположныя выраженія онъ не обращаетъ никакого вниманія. Богъ у Эригены, по Бауру, чисто абстрактное единство безъ различій, бытіе въ чисто абстрактномъ смыслѣ, равное абсолютному небытію (ничто); Отецъ и Сынъ—простыя имена, которымъ не соотвѣтствуетъ никакое объективное отношеніе въ самомъ существѣ Божіемъ; всякое мышленіе, всякое знаніе и познаваніе, всякое сознаніе и самосознаніе совершенно исключаются изъ идеи Бога. Недостатокъ ученія Эригены лишь въ томъ, что это чисто абстрактное бытіе (Абсолютное) противопоставляется еще (человѣческому) мышленію,—тогда какъ, какъ чисто абстрактное, Оно можетъ существовать лишь въ человѣческомъ сознаніи,—и нѣтъ еще мысли о совершенномъ тождествѣ бытія и мышленія въ человѣческомъ субъектѣ ¹. Въ дѣйствительности, эти и подобныя имъ утвержденія Баура находятъ опроверженіе частію даже въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ, которыя онъ самъ цитируетъ. Что въ Богѣ не можетъ быть ни мышленія, ни знанія и т. п., это есть лишь собственный выводъ Баура, вопреки постояннымъ и яснымъ выраженіямъ Эригены о мышленіи, знаніи, волѣ Божіей. Утвержденіе, будто Эригена учитъ о совершенномъ погашеніи (*das völlige Erlöschen*) сознанія въ концѣ міроваго процесса, возможно только потому, что Бауръ

¹ 278, 279, 314.

не приводитъ продолженія цитуемаго имъ мѣста и прогнорѣчить всему излагаемому Бауромъ же ученію Эригены о концѣ міра ¹.

Хотя философскія убѣжденія Баура обычно и не раздѣляются другими учеными, но его пониманіе и оцѣнка системы Эригены не остались безъ вліянія въ протестантской литературѣ. Весьма сильно отразилось это вліяніе именно на упомянутомъ сочиненіи Кристлиба. Неумѣренно пользуясь не совсемъ умѣстными иногда параллелями воззрѣній Эригены съ воззрѣніями позднѣйшихъ философовъ (какъ на это указано было и въ рецензій на его сочиненіе) ², Кристлибъ усматриваетъ при этомъ особенно близкое сходство его ученія именно съ системою Гегеля, чуть не въ цѣломъ видѣ находя у него логику Гегеля ³. Непосредственно примыкаетъ, повидимому, къ взгляду Баура на Эригену, точнѣе нежели Кристлибъ воспроизведя этотъ взглядъ, авторъ названной выше диссертация о Фихте и Эригенѣ, Вочке. Признавая сходство философіи Эригены вообще съ германской идеалистической философіей пастоящаго столѣтія, онъ находитъ воззрѣнія его болѣе близкими въ деталяхъ къ воззрѣніямъ не Гегеля, а Фихте, въ позднѣйшій мистическій періодъ философствованія послѣдняго, прямо ссылаясь на согласіе свое въ этомъ случаѣ съ Бауромъ, уже ранѣе мимоходомъ отмѣтившимъ эту близость, также съ Ричлемъ, и критикуя Кристлиба ⁴. Подъ вліяніемъ своего стремленія сблизить ученіе Эригены съ ученіемъ германскихъ идеалистовъ, въ частности Фихте, онъ и утверждаетъ, вполне согласно съ Бауромъ, будто мыслитель IX вѣка, подобно нѣмецкимъ философамъ, понимаетъ Абсолютное или Бога, какъ не имѣющее никакого положительнаго содержанія бытіе, тождественное въ своей абстрактности, неопредѣленности и пустотѣ съ небытіемъ ⁵. Лица въ

¹ 329. Cf. De div. nat. V, 39, c. 1021.

² H. Jeep. Götting. gelehrte Anzeigen. 1861, I, 531—542.

³ Christlieb, 132 ff., 292 ff., 355 ff., 458 ff.

⁴ Wotschke, 48 ff., 63. Baur. Lehre von der Dreieinigkeit. III, 693. Ritschl. Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I, 567.

⁵ Wotschke, 28, 52.

Троицѣ у Эригены суть имена, употребляемыя съ субъективной точки зрѣнія и не имѣющія соотвѣтствующаго основанія въ объективномъ существѣ Бога ¹. Самосознанія Абсолютному, при такомъ понятіи о Немъ, очевидно, нельзя приписать ни въ какомъ случаѣ, и самъ Эригена, будто бы, ясно отрицаетъ самосознательность Божества ². Абсолютное достигаетъ самосознанія и сознанія вообще только въ человѣкѣ и такимъ образомъ только въ отдѣльныхъ „я“ оно становится дѣйствительнымъ. Но при этомъ у Эригены, какъ и у Фихте, въ отличіе отъ Гегеля, не объясняется происхожденіе конечнаго субъекта, и мышленіе просто лишь внѣшнимъ образомъ поставляется на ряду съ бытіемъ и противоплагается ему ³. Ученіе о личномъ безсмертіи человѣка съ точки зрѣнія Эригены невозможно ⁴. Основную ошибку Эригены авторъ видитъ въ томъ, что онъ, какъ и Фихте, исходный пунктъ для себя избралъ не „космо-антропоцентрическій“, а трансцендентный, „теоцентрическій“ и вмѣсто того, чтобы идти отъ даннаго и извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ познанія міра къ познанію Абсолютнаго, пытается, напротивъ, достигнуть познанія міра изъ понятія чистаго бытія, отождествляемаго съ понятіемъ Абсолютнаго ⁵.

Насколько справедливы всѣ эти утвержденія относительно системы Эригены, это можно будетъ видѣть изъ самаго изложенія системы. Но фактъ близкаго, если и не непосредственнаго, отношенія Эригены къ неоплатонизму и большаго или меньшаго сходства съ послѣднимъ его системы остается несомнѣннымъ, равно какъ и фактъ сходства этой системы съ нѣкоторыми новѣйшими системами, по существу пантеистическими. Главное основаніе для тѣхъ или иныхъ сужденій о системѣ философа, не смотря на взаимное противорѣчіе ихъ, должно заключаться въ концѣ концовъ все-таки въ самой этой системѣ, а не въ какихъ-либо внѣшнихъ обстоятельствахъ ⁶.

¹ 29, 35, 37. ² 28, 55.

³ 49, 61. ⁴ 47. ⁵ 70—71.

⁶ Не имѣютъ, конечно, въ данномъ случаѣ особаго значенія тѣ сужде-

Если вопросъ о смыслѣ богословско-философскихъ воззрѣній Эригены прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе въ

нія объ Эригенѣ и его ученіи, которыя представляютъ болѣе или менѣе лишь повтореніе чужихъ мнѣній, какъ это не рѣдко бываетъ въ разнаго рода общихъ курсахъ, равно какъ тѣ, которыя не касаются сущности и характера воззрѣній его, какъ философа. Ср. Überweg. J. Erdmann. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin. 1878³. K. Prantl. Geschichte der Logik. II. Leipzig. 1861. A. Ebert. Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. II. Berlin. 1880. Указанныя выше разнорѣчивыя сужденія объ Эригенѣ и его системѣ, высказанныя въ новѣйшее время, принадлежатъ собственно германскимъ, католическимъ и протестантскимъ, ученымъ, писавшимъ свои изслѣдованія на нѣмецкомъ, частью же на латинскомъ языкѣ. Что касается сочиненій объ Эригенѣ въ литературахъ другихъ языковъ и сужденій о немъ негерманскихъ ученыхъ, то эти литературы далеко не представляютъ такого богатства, какое представляетъ нѣмецкая, и въ нихъ не рѣдко воспроизводятся лишь мнѣнія германскихъ авторовъ. Между французскими учеными, къ числу лицъ, съ высокимъ уваженіемъ отзывающихся объ Эригенѣ, долженъ быть отнесенъ ученикъ Кузена Тайльяндье, сочиненіе котораго: «Скотъ Эригена и схоластическая философія» отличается впрочемъ, не столько строгими научными достоинствами въ отношеніи къ содержанію, сколько живостью изложенія, свойственнымъ вообще французскимъ писателямъ. S.—R. Taillandier. Scot Érigène et la philosophie scolastique. Strassbourg—Paris. 1843. Пантеизма въ системѣ Эригены, по его словамъ вовсе не должно бояться, потому что на ряду съ пантеистическими, видимому, утвержденіями, въ то же время Божество въ ней признается и безконечно возвышающимся надъ тварію (199). Авторъ относитъ, между прочимъ, къ доктринамъ безупречнаго достоинства (intéprochables) въ философіи Эригены, которыя сохраняютъ полное значеніе и для настоящаго времени, ученіе о необходимости (nécessité) въ Божествѣ, какъ личномъ Существѣ, свидѣтельствующее о высокой метафизической способности (aptitude métaphysique) философа (284). Теорія зла у него также должна быть признана прекрасною (parfaitement belle) и представляетъ именно то самое объясненіе зла, котораго держится христіанство (285). Какъ писатель, Эригена также долженъ быть поставленъ весьма высоко (285 sqq.). При высокихъ достоинствахъ и въ качествѣ мыслителя, и въ качествѣ писателя, Эригена имѣлъ, по мнѣнію автора, и весьма большое вліяніе на послѣдующіе вѣка, на средневѣковую схоластику и мистику, будучи «родоначальникомъ не одной какой либо школы, но цѣлой эпохи», и заключая собою философію александрійскую съ одной стороны, съ другой же предназначая философію христіанскую, хотя о немъ и его значеніи потомки несправедливо забыли (283 sqq., 293, 200 sqq., 216 sqq.). Въ номиналистѣ Орсо, авторѣ известной «Исторіи схоластической философіи», напротивъ, Эригена, этотъ «realiste effronté», не возбуждаетъ особаго сочувствія по своимъ воззрѣніямъ. «Все реалисты (будто бы) идутъ къ

виду указанныхъ разнорѣчій въ рѣшеніи его, то въ научномъ отношеніи даже болѣе важнымъ и не менѣе способнымъ воз-

пантеизму, но большая часть возвращается, не дойдя до конца,—у Эригены же находимъ реализмъ со всеѣмъ его послѣдствіямъ. Для самого автора, впрочемъ, такія или инныя религіозныя убѣжденія составляютъ, повидимому, дѣло не особенно важное. В. Nauréau. *Histoire de la philosophie scolastique*. 2 ed. I. Paris. 1872. 161, 150. На итальянскомъ языкѣ извѣстенъ трактатъ объ Эригенѣ и его ученіи Капелло. Различая въ ученіи Эригены съ одной стороны—часть чисто богословскую, съ другой—философскую, Капелло не находитъ справедливымъ включать его въ число пантеистовъ, не смотря на встрѣчающіяся у него выраженія, которыя напоминаютъ пантеизмъ. A. Capello. *Scot Erigena e le sue dottrine*, Torino. 1879. 42, 55—56. По его мнѣнію, хотя Эригена берется рѣшать ту же самую проблему, какую рѣшала неоплатоническая философія, но система его вовсе не есть просто лишь воспроизведеніе неоплатонизма и онъ является глубокимъ самостоятельнымъ мыслителемъ. Утверждаемое имъ единство всего, согласно съ его собственными поясненіями, ни въ какомъ случаѣ не должно исключать и субстанціального множества (62, 81—82). Въ англійской литературѣ, повидимому, нѣтъ специальныхъ сочиненій объ Эригенѣ, помимо нѣсколькихъ журнальных статей и отдѣловъ въ тѣхъ или другихъ произведеніяхъ общаго характера. Явное сочувствіе философу выражаетъ Морисъ, усматривающій у него «христіанскій платонизмъ въ его наиболѣе совершенной (complete) формѣ», непохожій на платонизмъ ни александрійскій, ни на сократовскій, отличающійся и отъ августиновскаго платонизма, также платонизма греческихъ отцовъ, къ которому онъ приближается болѣе всего. F. D. Maurice. *Moral and meta physical philosophy*. I. London. 1873. 490, 501. Между прочимъ, Морисъ признаетъ, что библейская идея объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ является одною изъ основныхъ у Эригены (457). Пантеистомъ считаетъ Эригену, напр., Пуль, причемъ, по его мнѣнію, христіанскіе элементы можно удалить изъ его системы такимъ образомъ, что самая система не пострадаетъ отъ этого. R. L. Poole. *Illustrations of the History of Medieval Thought in the departments of theology and ecclesiastical politics*. London. 1884. 53—78. Весьма сочувственно относится къ Эригенѣ католическій авторъ сочиненія объ ирландскихъ школахъ и ирландскихъ ученыхъ, Гилли, въ виду частію того, что Эригена именно является наиболѣе выдающимся представителемъ ирландской учености. «Несомнѣнно, говоритъ авторъ,—онъ допустилъ важныя заблужденія и по справедливости былъ осужденъ. Но онъ заблуждался не въ духѣ Лютера и Кальвина, а въ духѣ Оригена и св. Кипріана», заблуждался потому собственно, что пустился въ неизвѣданныя области спекуляціи, явившись до извѣстной степени піонеромъ въ этомъ отношеніи. «Кромѣ того, онъ былъ судимъ не только за дѣйствительно принадлежавшія ему заблужденія, но и за ученія, которыхъ онъ никогда не держался, хотя они были осуждены подъ его именемъ». «Его любили и уважали друзья, которые

будить вниманіе является другой вопрос—о происхожденіи системы философа и вообще о его историческомъ положеніи.

знали его, и къ нему относились непріязненно и при жизни его, и по смерти, многіе, которые не были знакомы ни съ нимъ самимъ, ни съ его сочиненіями. Мы, заключаешь авторъ, не склонны превозносить его не должнымъ образомъ, но это не значить, что мы должны судить его слишкомъ строго; во всякомъ случаѣ, что бы ни говорили о его заблужденіяхъ, всякій долженъ признать, что Іоаннъ Скотъ Эригена былъ мужемъ святой жизни, чудомъ учестости и славою для страны, которая дала ему его имя и его знанія». J. Healy. *Insula sanctorum et doctorum*. 2 ed. Dublin. 1893. 576, 588. Встрѣчающіяся въ русской литературѣ свѣдѣнія объ Эригенѣ и его ученіи отражаютъ на себѣ, что вполне естественно, вліяніе сужденій западныхъ изслѣдователей. Это въ особенности нужно сказать о единственной, насколько извѣстно, спеціальной статьѣ объ этомъ предметѣ I. Татарскаго: «Сущность и происхожденіе философіи I. Ск. Эригены» (*Вѣра и Разумъ*, 1885, т. II, ч. II), составленной, какъ видно изъ цитатъ автора, на основаніи изложеній Губера, Каулиха Штöкля, также Ибервега и Эрдмана, и не чуждой нѣкоторыхъ, можно, сказать, странныхъ сужденій (напр., о «громадномъ вліяніи» философіи Эригены на дальнѣйшее развитіе схоластической философіи, 230.—о несущественномъ значеніи антропологій въ его системѣ, 288). Велѣды на Штöклемъ авторъ усматриваетъ въ гносеологіи Эригены раціонализмъ древнихъ гностиковъ, окрашенный ложнымъ мистицизмомъ (238—241); повторяетъ слова Штöкля, что система его по существу своему есть пантеистическая (286), вовсе не христіанская (292), «насквозь пропитанная неоплатонизмомъ» (237, 293). Основные мысли, а въ большинствѣ случаевъ и подробности, взяты Эригеною изъ неоплатонизма чрезъ посредство церковныхъ писателей и развиты имъ далѣе въ цѣльную систему въ совершенно неоплатоническомъ духѣ; хотя отъ этихъ писателей заимствовавъ имъ и «животворный элементъ чисто христіанскихъ умозрѣній», по эти умозрѣнія «плохо вяжутся съ его неоплатонизмомъ»,—онъ бралъ истины христіанства отрывочно и «втискивалъ» лишь ихъ въ свои неоплатоническія формулы (236—237, 292—294). Неблагопріятную для философа оцѣнку воззрѣній его даетъ и А. Вертеловскій въ изслѣдованіи: «Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму», на страницахъ, посвященныхъ Эригенѣ и его ученію (*Вѣра и Разумъ*, 1886, т. I, ч. I). И онъ находитъ у Эригены раціонализмъ, въ его аллегорическомъ способѣ толкованія Писанія, и еретическій мистицизмъ (732—734), вмѣстѣ съ крайнимъ пантеистическимъ направленіемъ и еретическими взглядами по разнымъ вопросамъ (727, 729), ссылаясь, между прочимъ, для подтвержденія своихъ сужденій на замѣчанія о воззрѣніяхъ Эригены Дорнера и Баура (745—747). «Воззрѣнія Эригены на основныя предметы богословскаго знанія являются, по словамъ автора, не только ложными, но и во многомъ тождественными съ соотвѣствующими неоплатоническими воззрѣніями». Особенно тождество ученія Эригены съ неопла-

Отъ болѣе или менѣе правильнаго и точнаго рѣшенія послѣдняго вопроса зависитъ въ сущности возможность разъясненія перваго. Но онъ представляетъ интересъ уже и самъ по себѣ, съ чисто исторической точки зрѣнія.

Разногласіе въ сужденіяхъ о системѣ отвлеченнаго характера, какою является система Эригены, само по себѣ не есть рѣдкое явленіе; съ нимъ можно встрѣтиться и тогда, когда дѣло бываетъ, повидимому, гораздо яснѣе, чѣмъ въ данномъ случаѣ (сужденія о философіи Гегеля, Спинозы), хотя по отношенію къ Эригенѣ разногласіе въ сужденіяхъ о немъ именно католическихъ ученыхъ, можетъ быть, нужно признать особенно характернымъ. По отношенію къ самой системѣ неясность ея, неопредѣленность въ выраженіяхъ, или даже внутреннія противорѣчія, затрудняющія ея пониманіе и оцѣнку, не составляютъ, конечно, достоинства. И безъ сомнѣнія, не этой стороною воззрѣнія Эригены привлекаютъ къ себѣ вниманіе изслѣдователей, посвящающихъ ему спеціальныя трактаты. Дѣло въ томъ, что воззрѣнія Эригены, каковы бы ни были ихъ пониманіе и оцѣнка, во всякомъ случаѣ представляютъ изъ себя цѣльную философскую систему въ собственномъ смыслѣ слова. Возникаетъ вопросъ для исто-

топическимъ замѣчается въ воззрѣніяхъ его «на Бога, какъ на безкачественную, лишенную жизни и дѣятельности моваду, на Лица Пресвятыя Троицы, какъ на силы или образы единой субстанціи, на міръ, какъ на необходимую реализацію идей или примвордіальныхъ причинъ, — на имманентное отношеніе Бога къ міру, исключющее понятіе о личномъ премірномъ существованіи Бога, и, наконецъ, на процессъ возвращенія всей природы въ единую Божественную субстанцію». Такое возвращеніе Эригены къ неоплатонизму, при отсутствіи знакомства съ первоисточниками неоплатонической философіи, можно объяснить, по автору, «тождественностію теософскаго метода, примѣненнаго Эригеною къ раскрытію христіанскаго вѣроученія (?): тождественныя гносеологическіе приемы сопровождаются болѣе или менѣе тождественными результатами» (748—749). Ср. также Н. Страховъ: «Очеркъ исторіи философіи» (Вѣра и Разумъ, 1892, I, 361—364; отд. изд. 2-е, Харьковъ. 1894. 68—71), гдѣ ученіе Эригены о Богѣ признается воспроизведеніемъ неоплатоническаго ученія и вообще замѣчается, что всѣ главнѣйшіе христіанскіе догматы совершенно передѣлываются Эригеною на неоплатоническій ладъ. Статья объ Эригенѣ въ «Философскомъ лексиконѣ» С. Гогоцкаго, т. IV. в. 2. Кіевъ. 1873. 268—269 не заслуживаетъ почти упоминанія по своей краткости.

рика: какимъ образомъ объяснить появленіе на западѣ философской системы въ IX вѣкѣ, въ такое время, когда тамъ о философіи и философскомъ изслѣдованіи, повидимому, не могло быть и рѣчи, и существовало одно лишь, такъ сказать, богословіе, когда въ самомъ богословіи почти не обнаруживалось еще стремленіе къ научной систематизаціи матеріала, что составляло одну изъ главныхъ задачъ позднѣйшей схоластической науки?

Но возрѣвія Эригены представляютъ не просто систему, а систему съ весьма высокими, можно сказать, въ извѣстномъ отношеніи достоинствами, какъ это можно было видѣть изъ приведенныхъ уже выше отзывовъ нѣкоторыхъ ученыхъ. Что особенно привлекаетъ къ ней вниманіе и возбуждаетъ удивленіе, это сходство ея въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ мыслями, составляющими достояніе лишь новѣйшей философіи, въ частности съ германскимъ идеализмомъ. Можно указать, напримѣръ, на то, что не только Шлитеръ, въ 30-хъ годахъ настоящаго столѣтія, приглашалъ въ восторженныхъ выраженіяхъ любителей мудрости къ чтенію напечатаннаго имъ философскаго произведенія Эригены „О раздѣленіи природы“, но и въ позднѣйшее время, при другой точкѣ зрѣнія, гегельянецъ Ноакъ также съ самой высокой похвалой рекомендуетъ Эригену и его систему читателямъ въ предисловіи къ изданному въ философской библіотекѣ Кирхмана нѣмецкому переводу указаннаго сочиненія; предоставляя самимъ читателямъ составить путемъ свободнаго отъ предвзятыхъ мнѣній изученія представленіе о богатствѣ мыслей автора и искусствѣ изложенія, съ своей стороны онъ называетъ Эригену „первымъ германско-христіанскимъ философомъ, котораго можно поставить на ряду съ величайшими мыслителями всѣхъ вѣковъ“, и заявляетъ, что изложенная въ величественно задуманномъ произведеніи его система „обнаруживаетъ предъ нами въ своемъ чарующемъ „свѣтломъ сумракѣ“ (Helldunkel) Гегеля девятаго столѣтія, который многократно поразительнымъ образомъ соприкасается съ Гегелемъ столѣтія девятнадцатаго и его предшественниками въ фило-

софіи“¹. Это обстоятельство еще болѣе увеличиваетъ странность историческаго положенія философа IX вѣка, неожиданность его появленія.

Есть ли какая либо возможность хотя нѣсколько уяснить съ исторической точки зрѣнія фактъ, какой представляетъ появленіе системы Эригены съ ея особенностями въ IX вѣкѣ?

Штауденмайеръ, съ особенною силою старавшійся выставить на видъ значеніе Эригены въ исторіи мысли и тотъ интересъ, какой представляетъ въ спекулятивномъ отношеніи его система, совершенно отрицаетъ эту возможность, называя Эригену „чудомъ исторіи“, какъ было замѣчено выше. Появленіе Эригены, по нему, въ цѣломъ необъяснимо изъ условій времени и среды, въ которыя онъ былъ поставленъ. Онъ создавалъ будущее и потому одиноко стоялъ среди своихъ современниковъ. Хотя Штауденмайеръ говоритъ о подготовкѣ почвы на западѣ въ предыдущее время для „болѣе благородныхъ произрастеній“, но лишь въ самомъ общемъ смыслѣ. Вдругъ, какъ бы чудомъ, является на ней потомъ человекъ, создающій то, чего вовсе нельзя было ожидать, судя по тому, что можно было найти ранѣе².

На такомъ отрицательномъ отношеніи въ самому вопросу автора перваго обстоятельнаго изслѣдованія объ Эригенѣ, конечно, нельзя было остановиться дальнѣйшимъ изслѣдователямъ, хотя бы его мнѣніе и заключало въ себѣ долю истины. У нихъ мы, дѣйствительно, и находимъ болѣе или менѣе опредѣленное представленіе по этому вопросу. Въ основу его полагается упоминавшійся уже выше фактъ

¹ J. Sc. Erigena. Über die Eintheilung der Natur. Übersetzt v. L. Noack. (Philos. Bibliothek. v. J. Kirchmann. B. 40). Berlin. 1870. Vorwort, VI. Относительно перевода Ноака, вообще, повидимому, удовлетворительнаго (за немногими исключениями, ср. особенно De div. nat. II, 1 подлинникъ и переводъ), слѣдуетъ, между прочимъ, замѣтить, что онъ былъ бы по мѣстамъ удобопонятнѣе и лучше передавалъ бы смыслъ подлинника, если бы переводчикъ не замѣнялъ нѣкоторыхъ общеупотребительныхъ латинскихъ терминовъ нѣмецкими словами: substantia, substantialis—Bestandheit, bestandhaft, accidens—Hinzutretendes, Zufälliges, zufällige Bestimmung, Zugehöriges, intellectus—Denken, Gedanke. Cf. Vorwort, VII.

² Staudenmaier. J. Sc. Erigena. 210, 39, 101.

особеннаго отношенія Эригены съ нѣкоторымъ изъ представителей восточнаго богословія, именно Діонисію и Максиму, — стремленіе его усвоить ихъ воззрѣнія. Такъ какъ признается несомнѣннымъ присутствіе въ ихъ воззрѣніяхъ неоплатоническихъ элементовъ, то философская система Эригены поставляется въ ближайшее отношеніе къ неоплатонической философiи, если не прямо непосредственное, то чрезъ посредство этихъ представителей богословія. Вопросъ о ея происхожденіи рѣшается въ смыслѣ возвращенія Эригены къ неоплатонизму, возстановленія имъ послѣдняго. Для католическихъ писателей, непріязненно относившихся къ Эригенѣ, такое рѣшеніе представляло особое удобство при ихъ тенденціи оправдать приговоръ католической церкви надъ мыслителемъ, который, живя въ христіанской средѣ, возстановилъ языческую философiю. Въ такомъ видѣ и представляютъ дѣло въ особенности Н. Мёллеръ, боннскій анонимъ, Каулихъ, Штёкль, совсѣмъ не признающіе оригинальности въ системѣ Эригены. Утверждаясь на этомъ же самомъ рѣшеніи, мотивируютъ свое неблагоприятное отношеніе къ Эригенѣ и его системѣ и протестантскіе ученые, относящіеся такимъ образомъ не къ одному уже Эригенѣ, а и къ тѣмъ представителямъ святоотеческой мысли, къ которымъ онъ обращается.

Можно ли нѣтъ возвращеніемъ къ неоплатонизму объяснять фактъ появленія системы Эригены, какъ системы вообще философской, указанное рѣшеніе должно быть признано недостаточнымъ потому, что оставляетъ безъ объясненія ту сторону его воззрѣній, по которой они являются предвосхищеніемъ результатовъ новѣйшей философiи. Иногда эта сторона совершенно какъ бы игнорируется, вопреки заявленіямъ авторовъ, сочувствующихъ Эригенѣ. Но если на нее и обращается вниманіе, вопросъ о ней остается открытымъ. Приходится приписать философу какую то дивинацію, признать, что обращая взоры на прошлое, онъ могъ въ то же время предвидѣть и будущее, стоя между прошедшимъ и будущимъ, по выраженію Крестлиба, „подобно двуглавой статуѣ Януса, одно лицо которой окрашивается еще послѣднимъ, исчезающимъ свѣтомъ вечерней зари эллинской науки, въ то время

какъ око другого лица, обращенное къ западу, созерцаетъ первыми орлиными взглядами германской спекуляціи находящіеся еще въ броженіи элементы вновь создаваемой науки, и своимъ предчувствіемъ основной мысли новѣйшей философіи на цѣлое тысячелѣтіе опережаетъ лежащее предъ нимъ время“ ¹. Такъ характеризуетъ положеніе Эригены еще Бауръ, на котораго и ссылается Кристилибъ ² и который, усматривая въ системѣ Эригены, съ одной стороны, совпаденіе съ платонизмомъ въ строжайшей его послѣдовательности, съ другой—находитъ у него первое выраженіе „германскаго самосознанія духа“ ³. Объ Эригенѣ, какъ представителѣ или предвѣстникѣ новой эпохи, смѣнившей античную, какъ о выразителѣ прирожденныхъ стремленій германскаго духа, говоритъ также и Тайльяндье ⁴. Но подобными разсужденіями только констатируется и выставляется на видъ необычайность появленія Эригены и его системы въ IX-мъ вѣкѣ, а не объясняется аномалія, каковую онъ представляетъ для своего времени съ исторической точки зрѣнія. Ставить его при этомъ въ какія либо особыя отношенія именно къ „германскому духу“ или генію, можетъ быть, и не совсѣмъ удобно, насколько онъ былъ не германскаго, а кельтскаго происхожденія ⁵. Вообще всѣ эти разсужденія даютъ не болѣе, чѣмъ прямое отрицаніе самой возможности рѣшенія вопроса, какое встрѣчаемъ у Штауденмайера, и вопросъ, такимъ образомъ, остается невыясненнымъ.

Въ такомъ положеніи находится въ западной литературѣ рѣшеніе важнѣйшихъ вопросовъ объ Эригенѣ и его системѣ. Новое изслѣдованіе, посвященное разъясненію давно поставленныхъ вопросовъ о предметѣ, о которомъ написаны были уже обширныя монографіи, можетъ найти оправданіе для своего появленія, если, не упуская изъ виду результатовъ

¹ Christlieb, 464. Cf. RE² XIII, 803.

² Christlieb, 3.

³ Baur, 292—293; 204.

⁴ Taillandier, 188 sqq., 191, 208.

⁵ Cf. Capello, 83. Healy, 586.

предшествовавшихъ изслѣдованій, представить попытку болѣе точно опредѣлить историческое положеніе разсматриваемаго мыслителя, чѣмъ это сдѣлано въ упомянутыхъ изслѣдованіяхъ, и если, прослѣдивъ развитіе мыслей въ его системѣ, будетъ содѣйствовать дать отчетъ въ противорѣчивыхъ сужденіяхъ объ этой системѣ, насколько основаніе для такихъ сужденій скрывается въ ней самой.

Путемъ къ достиженію цѣли и именно, прежде всего, къ уясненію вопроса объ историческомъ положеніи Эригены и происхожденіи его системы, является по возможности точное опредѣленіе тѣхъ факторовъ, которые имѣли мѣсто при развитіи его воззрѣній, и дѣйствительнаго значенія ихъ для философа. Нельзя отрицать необходимости болѣе внимательнаго и, такъ сказать, методическаго отношенія къ этой сторонѣ дѣла. Правда, авторы наиболѣе полныхъ монографій объ Эригенѣ и его ученіи, Губеръ и Кристлибъ, не хотятъ упускать изъ виду отношенія его къ предшествующему развитію мысли. Но Губеръ, желавшій, по его словамъ, „представить связь Эригены съ идеями патристической литературы точнѣе, чѣмъ это было сдѣлано доселѣ“, и съ этою цѣлію приступившій къ изученію воззрѣній св. отцовъ, вскорѣ же оставилъ при этомъ, какъ онъ самъ говоритъ, первоначальную болѣе узкую цѣль, занялся патристической философіей вообще, и чрезъ это самое отклонился отъ прямой своей задачи ¹; въ самомъ изслѣдованіи объ Эригенѣ онъ считаетъ какъ бы излишними документальную точность и полноту при указаніи отношеній Эригены къ его источникамъ ². Что касается Кристлиба, который въ самомъ заглавіи сочиненія обѣщаетъ излагать ученіе Эригены въ связи съ предшествующею философіею и богословіемъ и предпосылаетъ изложенію его системы обзоръ ученій нѣкоторыхъ предшественниковъ его (Діонисія и Максима) ³, то и у него указаніе этой связи отличается харак-

¹ Huber. Die Philosophie der Kirchenväter. IX.

² Ср. рецензію Риттера въ Götting. gelehrte Anzeigen. 1861, III, 1643—1645.

³ Christlieb, 87—112.

теромъ неполноты и отрывочности ¹. Между тѣмъ болѣе внимательное разсмотрѣніе указанной стороны дѣла вполнѣ оправдывается результатами.

Особенностію историческаго положенія Эригены признается то, что онъ, по времени своей жизни занимая мѣсто на границѣ между древнею эпохою образованности и культуры вообще и новою, вмѣстѣ съ тѣмъ стоитъ на границѣ между востокомъ и западомъ, такъ что къ нему имѣетъ доступъ вліяніе того и другого и онъ объединяетъ въ себѣ оба направленія предшествующей ему мысли патристической эпохи и греческое и латинское, являясь центральнымъ и связующимъ пунктомъ въ исторіи христіанской философіи и богословія ². Однако, эта особенность, насколько извѣстно, не получила надлежащаго разъясненія въ западной литературѣ объ Эригенѣ.

Обращая вниманіе, главнымъ образомъ, на фактъ стремленія Эригены къ усвоенію результатовъ восточной спекуляціи и зависимости его отъ послѣдней, западные ученые въ дѣйствительности обыкновенно признаютъ его перешедшимъ, такъ сказать, всецѣло на сторону востока и какъ бы позабываютъ, или не хотятъ признать, что Эригена всетаки принадлежитъ собственно западу ³. Между тѣмъ если уже до него существовала на западѣ особая спекуляція, философская или богословская, если она представляла въ своемъ характерѣ и результатахъ отличія отъ восточной спекуляціи, если наконецъ можно констатировать ближайшее отношеніе Эригены и къ этой западной спекуляціи, тогда, очевидно, получаетъ особое значеніе фактъ указаннаго промежуточнаго, такъ сказать, положенія этого мыслителя между востокомъ и западомъ. Вліяніе на него мысли востока остается несомнѣннымъ, но необходимо опредѣлить степень и свойство этого вліянія, не упуская изъ виду и другого, западнаго фактора.

Особое міровоззрѣніе, или основу для такого міровоззрѣнія,

¹ Ср. рецензію Іеена, Götting. gelehrte Anzeigen. 1861. I, 541—542.

² Huber. J. Sc. Erigena. 430—431.

³ Ср. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III, 244.

далъ западу въ своихъ произведеніяхъ задолго до Эригены бл. Августинъ; значеніе его богословской спекуляціи для запада вообще и особый ея характеръ общепризнапы и болѣе или менѣе выяснены уже въ наукѣ. Не трудно установить и фактъ ближайшаго отношенія къ Августину Эригены, который, напр., въ первомъ своемъ сочиненіи, „О предопредѣленіи“, съ однимъ почти Августиномъ имѣетъ дѣло и притомъ на протяженіи почти всего сочиненія, въ главномъ же произведеніи, „О раздѣленіи природы“, цитуетъ или упоминаетъ его одного большее число разъ, нежели Діонисія и Максима, важнѣйшихъ восточныхъ авторитетовъ, взятыхъ вмѣстѣ (97 и $57 + 38 = 95$).

Частаго обращенія Эригены къ Августину нельзя не замѣтить при первомъ же знакомствѣ съ его сочиненіями и оно отмѣчается и западными изслѣдователями. Но на Августина, въ то же, время авторы, писавшіе объ Эригенѣ, смотрятъ обыкновенно лишь какъ на посредника при передачѣ восточнаго же, неоплатоническаго вліянія, особенности же августиновскаго воззрѣнія оставляютъ безъ вниманія ¹. Между

¹ Уже Штауденмайеръ замѣчаетъ, что Августинъ долженъ былъ имѣть важное значеніе для Эригены и что на него Эригена чаще всего (am meisten, unendlichmal) ссылается. Но разсуждая «о происхожденіи спекулятивнаго богословія и его развитіи до временъ Эригены» (гл. IV), онъ не отмѣчаетъ здѣсь особенностей воззрѣній Августина въ сравненіи съ восточными богословами; Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника онъ, при этомъ, даже не хотѣлъ бы вводить въ свой очеркъ, какъ представителей собственно мистики, и говоритъ о нихъ (кратко) лишь въ виду ссылокъ на нихъ Эригены. Staudenmaier. J. Sc. Erigena. 274 ff., 288—291. По Губеру, «кромѣ вліянія греческихъ писателей, Эригена испытываетъ вліяніе (lässt sich bestimmen) и со стороны величайшаго отца латинской церкви, Августина, хотя въ послѣдней инстанціи греческое вліяніе на него остается преобладающимъ и должно было остаться преобладающимъ уже и потому, что и у Августина онъ заимствуетъ идеи, которыя притекли къ послѣднему изъ греческихъ источниковъ». Huber, 430. Кристлибъ не только знаетъ, что Эригена «очень часто» обращается къ Августину, но и ссылается на указатель цитатъ къ сочиненію «О раздѣленіи природы», помѣщенный въ изданіи Гэля; тѣмъ не менѣе, онъ имѣетъ неосторожность сказать въ другомъ мѣстѣ, будто «ни на какого философа, ни на какого отца церкви, ни даже на само Св. Писаніе не ссылается

тѣмъ, мысль объ особомъ значеніи спекуляціи Августина для Эригены является сама по себѣ настолько естественною, что она не представляетъ чего-либо новаго и для западныхъ ученыхъ, хотя доселѣ она не только не получала надлежащаго раскрытія, но не всегда и припоминается.

Что въ Эригенѣ „августиновскихъ элементовъ было столь же много, какъ и неоплатонически-ареопагитскихъ,—говорить одинъ изъ западныхъ ученыхъ, спеціально интересовавшійся Августиномъ и занимавшійся изученіемъ его, Рейтеръ,—это конечно не есть новая истина (*keine neue Erkenntniss*); однако хорошо, по крайней мѣрѣ, и то, что эту, давно пріобрѣтенную, истину въ послѣдніе годы снова стали возобновлять въ памяти“¹. Именно, самимъ же Рейтеромъ ранѣе указано было, что Эригена тѣмъ принципомъ раціональнаго познанія, который проводится имъ въ его системѣ, обязанъ не кому иному, какъ бл. Августину². Еще далѣе, нежели Рейтеръ, идетъ въ признаніи августиновскаго вліянія на Эригену авторъ англійскаго сочиненія объ „Августинѣ и его положеніи въ исторіи христіанской мысли“, Кёнинггемъ; указывая на Рейтера, какъ на обратившаго въ новѣйшее время вниманіе на этотъ фактъ, самъ онъ находитъ, что „положительное вліяніе Августина“ на Эригену, не смотря на нѣкоторыя разногласія съ нимъ послѣдняго, „выступаетъ съ очевидностію чуть не на каждой страницѣ (сочиненій

Эригена столь часто, какъ на Діонисія; почти на каждомъ [!] листѣ сочиненія *de divisione naturae* находимъ цитаты изъ него». Christlieb, 118, Anm. 5, 12. По словамъ новѣйшаго французскаго изслѣдователя въ области исторіи схоластической философіи, Пикаве, «Іоаннъ Скотъ былъ, безъ сомнѣнія, послѣдователемъ неоплатониковъ, доктрины которыхъ онъ заимствовалъ у бл. Августина и еще болѣе у псевдо-Діонисія Ареопажита», хотя «вообще онъ былъ богословомъ и философомъ, обладавшимъ исключительною смѣлостію (*d'une hardiesse singulière*), который считалъ себя обязаннымъ всюду слѣдовать разуму». F. Picavet. *La scolastique Revue internationale de l'enseignement*. T. 25. 1893. 352.

¹ H. Reuter. *Augustinische Studien*. Gotha. 1887. 510.

² H. Reuter. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. I. Berlin. 1875. 52. 55—56.

Эригены), хотя новѣйшіе излагатели ученія его и упускали это изъ виду“¹.

Насколько извѣстно, лишь въ очеркѣ на итальянскомъ языкѣ, посвященномъ Эригенѣ и его воззрѣніямъ и принадлежащемъ Капелло, при разсужденіи объ историческомъ положеніи Эригены, съ опредѣленностію высказывается мнѣніе объ особомъ специфическомъ вліяніи Августина на Эригену, и это вліяніе опредѣляется въ общемъ вѣрно, когда говорится, что именно „глубокое изученіе бл. Августина (и вмѣстѣ, по автору, извѣстное знакомство съ аристотелевскими доктринами) привело ирландскаго философа къ тому раціональному психологизму (*psicologismo razionale*), который составляетъ специфическую черту философіи латинскихъ отцовъ и схоластическихъ ученыхъ“, и что вслѣдствіе этого „абсолютный онтологизмъ“ неоплатонической спекуляціи, подъ вліяніемъ которой онъ также находился чрезъ посредство восточныхъ отцовъ, подвергся у него существенному измѣненію. Однако и здѣсь положеніе это не нашло надлежащаго раскрытія и примѣненія при изложеніи самой системы Эригены².

¹ W. Cunningham. St. Austin and his place in the history of christian thought. London. 1886. 144, 149—150.

² Capello, 82. Капелло признаетъ при этомъ Эригену, въ отношеніи къ его учености и даже самой спекуляціи, собственно представителемъ ирландскихъ школъ, въ которыхъ сохранялись традиціи школы Леринскаго монастыря, насажденные въ нихъ еще Патрикомъ, просвѣтителемъ Ирландіи, и имѣло мѣсто изученіе Марціана Капеллы (свободныхъ искусствъ), греческихъ отцовъ и бл. Августина; основныя идеи своей системы философъ, по его мнѣнію, долженъ былъ имѣть еще до прибытія своего во Францію, такъ что и знакомство съ Діонисіемъ и Максимомъ не дало ему въ дѣйствительности чего либо по существу новаго для него. «Въ этихъ школахъ, говоритъ авторъ, и именно въ періодъ наивысшаго ихъ развитія, воспитался Скотъ Эригена; изъ этихъ школъ онъ занимствовалъ, вмѣстѣ съ знаніемъ языковъ античной литературы, основныя начала своей доктрины, равно какъ особыя стремленія и наклонности своего генія; такимъ образомъ, изъ нихъ онъ совершенно объясняется (*è interamente spiegato*). Скотъ Эригена есть, слѣдовательно, прежде всего избранный ученикъ школъ своей родной страны, благородный (*nobile*) представитель ихъ духа, наиболее точный образъ своей націи. Пусть онъ

Въ дѣйствительности бл. Августинъ имѣлъ величайшее значеніе для Эригены именно какъ представитель западной богословской спекуляціи, отличающейся болѣе или менѣе по своему характеру и результатомъ отъ спекуляціи восточной. Отсюда, отразившееся въ произведеніяхъ западнаго мыслителя вліяніе извѣстныхъ восточныхъ писателей богослововъ, сколь бы значительно оно ни было, должно было явиться собственно лишь *вліяніемъ восточнаго богословія на западное* въ лицѣ этого мыслителя, жившаго на западѣ, но стремившагося къ востоку, и вовсе не предполагаетъ само по себѣ совершеннаго отрѣшенія его отъ почвы западной спекуляціи, — какъ отъ ея формальныхъ принциповъ, такъ, въ большей или меньшей степени, и отъ добытыхъ ею результатовъ. При разсмотрѣніи съ этой именно точки зрѣнія развитія системы Эригены, какъ представляющей своеобразное усвоеніе западнымъ мыслителемъ, воспитаннымъ на основѣ принциповъ и воззрѣній августиновской спекуляціи, результатовъ спекуляціи восточной, можетъ быть, сдѣлается нѣсколько понятною возможность появленія въ IX вѣкѣ этой системы съ ея характерными особенностями. Уясненіе же историческаго по-

будетъ александрійцемъ по общимъ началамъ своего ученія, по неопредѣленнымъ потребностямъ своего сердца, исполненнаго живою любовью (*vivamente innamorato*) къ истинному и доброму, — но онъ не можетъ назваться непосредственнымъ и прямымъ ученикомъ Плотина и Прокла; его ученіе есть естественный и несомнѣнный результатъ, равно какъ наиболѣе совершенное выраженіе того направленія (*corso*) идей, которое, получивъ начало отъ Кассіана въ монастырскихъ школахъ южной Франціи, полного развитія достигло въ ирландскихъ школахъ» (83—84). Доказать всѣ столь смѣло высказываемыя здѣсь положенія авторъ однако, едва ли былъ бы въ состояніи, и на самомъ дѣлѣ, какъ замѣчаетъ Пикаве, имѣющій въ виду именно обширное сочиненіе объ ирландскихъ школахъ и ирландскихъ ученыхъ Гили (1 изд. 1890 г.), «новыя, изслѣдованія о древнихъ школахъ Ирландіи не помогли намъ уяснить, какимъ образомъ могли эти школы выпускать учениковъ съ столь обширною и сильною эрудиціею, какою обладалъ Іоаннъ Скотъ», не говоря уже о томъ, что въ отношеніи къ спекуляціи Эригена остается совершенно исключительнымъ явленіемъ и между ирландскими учеными. Cf. F. Picavet. Travaux recents sur le néo-tomisme et la scolastique. Revue philosophique. 1893. T. 35. 411.

ложенія мыслителя можетъ въ то же время приблизить и къ пониманію смысла его воззрѣній.

Соотвѣтственно сказанному, въ предлагаемомъ изслѣдованіи, послѣ сообщенія необходимыхъ свѣдѣній о личности Эригены и его научно-литературной дѣятельности (I глава), прежде всего дѣлается попытка опредѣлить болѣе или менѣе точно на основаніи заключающихся въ его сочиненіяхъ данныхъ, какія явленія изъ области предшествовавшаго ему развитія мысли должны быть признаны прецедентами, имѣвшими непосредственное, такъ сказать, и наиболѣе важное для него значеніе, и какъ онъ относится къ нимъ (II). Такими прецедентами являются воззрѣнія—съ одной стороны—бл. Августина, какъ представителя западнаго богословія, съ другой—нѣкоторыхъ представителей восточнаго богословія—св. Діонисія (Ареопагита), св. Григорія Нисскаго и св. Максима Исповѣдника. Характеристика и изложеніе общихъ результатовъ спекуляціи этихъ представителей западнаго (III) и восточнаго богословія (IV) предшествуютъ разсмотрѣнію системы самого Эригены. Затѣмъ, опредѣляются характерныя особенности спекуляціи Эригены съ фрмальной стороны по сравненію ея съ спекуляціей богослововъ-предшественниковъ его и указывается общій смыслъ его системы (V). Наконецъ, излагается самая система съ подраздѣленіемъ ея на ученіе о Богѣ и происхожденіи отъ Него всего (VI) и ученіе о человѣкѣ и возвращеніи чрезъ него всего къ Богу (VII). Въ заключеніе, дѣлается нѣсколько замѣчаній о судьбѣ идей и сочиненій Эригены на западѣ въ средніе вѣка и предлагаются общіе выводы по вопросамъ о происхожденіи и смыслѣ его воззрѣній.



ГЛАВА I.

Іоаннъ Скотъ Эригена и его произведенія.

Славѣ великаго ученаго и философа, которую оставилъ по себѣ Эригена, далеко не соотвѣтствуетъ точность и полнота дошедшихъ до насъ свѣдѣній о внѣшнихъ обстоятельствахъ его жизни. У современниковъ его можно встрѣтить лишь весьма немногія, случайно сообщаемыя, извѣстія о его личности. „Какъ будто, повидимому, говоритъ по этому поводу Куртцъ, полное невѣдѣніе, въ какомъ оставили насъ относительно обстоятельствъ жизни величайшаго ученаго и глубочайшаго мыслителя своего времени всѣ рѣшительно писатели IX вѣка (которые однако могли и должны были имѣть о томъ болѣе точныя свѣдѣнія), должно быть рассматриваемо, какъ фактическое засвидѣтельствованіе того, что его появленіе было аномаліею въ духовномъ развитіи того времени“¹. Изъ собственныхъ сочиненій его можно извлечь также очень немного біографическихъ данныхъ. Свѣдѣнія же, сообщаемыя позднѣйшими писателями, признаются большею частію не особенно цѣнными, какъ не нашедшія пока достаточнаго подтвержденія въ болѣе древнихъ памятникахъ. Мѣсто и время рожденія Эригены, обстоятельства его воспитанія и жизни до прибытія во Францію, ко двору Карла Лысаго, частныя обстоятельства жизни и дѣятельности его здѣсь, обстоятельства послѣднихъ лѣтъ его жизни, годъ и мѣсто его смерти,—все это покрыто мракомъ неизвѣстности и можетъ быть предметомъ только болѣе или менѣе вѣроятныхъ догадокъ. Самое имя „Эригена“, которое усвоится ему въ настоящее время, его

¹ J. H. Kurtz. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Mitau. 1856. II, 1, S. 555—556.

происхождение и значеніе, до сихъ поръ не разъяснено вполнѣ удовлетворительно ¹.

Отъ эпохи, въ которую жилъ самъ Эригена, мы имѣемъ прежде всего твердо засвидѣтельствованнымъ его кельтское происхождение и именно изъ Ирландіи. На кельтское происхождение Эригены указываетъ самое имя его, съ какимъ онъ былъ извѣстенъ у современниковъ, *Scotus* или *Scotigena*. Что подъ Скотіей, изъ которой онъ происходилъ, нужно разумѣть Ирландію, *Scotia major*, объ этомъ можно заключать изъ словъ Пруденція труаскаго, который прямо говоритъ, что Эригену, съ его „кельтскимъ краснорѣчіемъ“, даровала или прислала Галліи Ирландія (*Galliae transmisit Hibernia*) ². На происхождение изъ Ирландіи такъ или иначе указываетъ, по видимому, и имя „Эригена“, по болѣе вѣроятному объясненію, передѣланное изъ первоначальнаго *Ierugena*—уроженецъ „острова святыхъ“ (*insula sanctorum*), какъ называлась иногда Ирландія ³. Ирландія, въ монастыряхъ которой находило убѣжище просвѣщеніе и хранилось до позднѣйшаго времени знаніе греческаго языка, была страной, гдѣ скорѣе всего Эригена могъ получить свое первоначальное образованіе. Но гдѣ именно и когда онъ родился, гдѣ и подъ чьимъ руковод-

¹ О жизни Эригены подробно говорятъ: Staudenmaier. Bonner Anonym, Christlieb, Huber, Hermens.

² Floss, с. 351—352.

³ Въ рукописяхъ сочиненій Эригены, какъ показано это издателемъ ихъ Флоссомъ, это имя встрѣчается почти только въ надписаніи перевода твореній Діонисія Ареопагита и именно въ формѣ *Ierugena* въ 6 кодексахъ (sec. X—XI, XI, XII, XIV, XIV и XV; De praedest. cod. sec. X, manu forte s. XV: *Erugena*) и *Eriugena* въ 2 (cod. florent. XI—XII и darmstad. XII); у Вильгельма мальмсберійскаго (XII) указывается еще чтеніе *Heruligena*; *Erigena* уже у Сигиберта de Gembloux († 1112) (Fabricius. Biblioth. eccles. Hamb. 1718. p. 104; cf. ibid. *Eurigena*), затѣмъ у Тритемія († 1516). По Флоссу, *Ierugena* сложено изъ греческаго *ἱεροῦ*, т. е. *νῆσου*, и *gena*, по подобію встрѣчающагося у Эригены слова *Grajugena* (Floss, с. 1236; cf. *alienigena* с. 339, *monogena*, *heterogena* с. 502, *Francigena* с. 1029, *almigena* с. 1223, *Christigena* с. 1228, *terrigena* с. 1233, *caeligena* с. 1221, 1235; cf. *Scotigena* с. 1027—1028), въ *Eriugena* измѣнено нѣкоторыми переписчиками, потомъ было читаемо какъ *Erugena*, откуда образовалось наконецъ *Erigena*. Floss, § 17. Менѣе вѣроятно производство отъ *Ἱέρην*, *Hibernia* (=Erin), предлагаемое Губеромъ, равно какъ нѣкоторыя другія. Huber, 36—40. Christlieb, 16—21. Hermens, 7—10.

ствомъ воспитывался, долго ли оставался въ Ирландіи, объ этомъ не имѣется свѣдѣній. Предположенія, что онъ родился между 800 и 810—815 годами, или въ 828 году, не имѣютъ какихъ-либо прямыхъ и твердыхъ основаній для себя. Разсказъ о путешествіи на востокъ съ цѣлью образованія основывается на недоразумѣніи, которое въ настоящее время окончательно выяснено, именно на смѣшеніи Іоанна Эригены съ позднѣйшимъ Іоанномъ Патриціемъ Испанскимъ ¹.

Впервые Эригена выступаетъ въ исторіи, какъ пользующійся уже извѣстностію и уваженіемъ ученый, въ половинѣ IX вѣка, во Франціи, при дворѣ короля Карла Лысаго. Переселеніе Скотовъ въ Галлію и вообще на континентъ Европы, вслѣдствіе постигшихъ ихъ отечество стѣснительныхъ обстоятельствъ, было въ то время довольно обычнымъ явленіемъ, Переселялись въ числѣ другихъ и лица, обладавшія ученостію, которыя принимаемы были съ благосклонностію, особенно въ Галліи, гдѣ оказывали имъ покровительство сами короли ². Внукъ Карла Великаго, сынъ Людовика Благочестиваго и Юдиои, Карлъ Лысый (род. 823, 843—877) былъ по преимуществу извѣстенъ, какъ просвѣщенный ревнитель науки и покровитель ученыхъ. Интересъ къ наукѣ былъ возбужденъ въ немъ еще въ дѣтствѣ, благодаря стараніямъ его матери о его образованіи; и когда онъ вступилъ на престолъ,

¹ K. L. Poole. Illustrations of the History of Mediaeval Thought in the departments of theology and ecclesiastical politics. London. 1884. Append. I. p. 311—312.

² H. Zimmer Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Cultur. Preussische Jahrbücher, LIX. 1887. S. 27 ff. Здѣсь указываются слѣдующіе ирландскіе ученые, переселившіеся въ Галлію: Іосифъ, другъ Алкуина; Климентъ († 826, = exul hibernicus?) и пришедшій вѣроятно съ нимъ Дунгаль, занимавшійся астрономіей и принимавшій участіе въ богословскихъ спорахъ; Дикуйль, астрономъ и географъ того же времени; затѣмъ Эригена; Седулій Скотъ, оставившій послѣ себя стихотворенія (840—860), и съ нимъ другіе «ученые и грамматики» въ Лютихѣ; Круиндмель (Cruindmel). Въ восточной половинѣ франкскаго государства были: Виргилій, еп. зальцбургскій (743—784); Добда, того же времени; затворникъ Финданъ (851—878). Въ С. Галленѣ пришелъ еп. Маркъ съ племянникомъ Мѳнгальемъ (Möngal, ок. 850). Ср. Dümmler. Geschichte des ostfrankischen Reichs. III². Berlin. 1888. S. 656—7, гдѣ называется еще ученый Израиль, болѣе поздняго времени.

онъ превратилъ свой дворецъ какъ бы въ ученое учрежденіе, окруживъ себя представителями тогдашней учености. Интересъ къ наукѣ и заботы о ней не ослабѣвали въ немъ, не смотря на всѣ политическія волненія того времени ¹.

При дворѣ этого государя, когда „чуть не вся Ирландія съ своими учеными (*cum grege philosophorum*)“, по выраженію Гейрика, переселилась въ Галлію, когда прибылъ, напр., сюда изъ Ирландіи британскій епископъ Маркъ, „привлеченный щедротами благочестивѣйшаго короля Карла“ ², и другіе, появляется и „пришелецъ“ (*advena*) Эригена, какъ онъ самъ въ одномъ стихотвореніи называетъ себя. Неизвѣстно, когда онъ пришелъ сюда; полагаютъ, что не позже 847 года, судя по знакомству и даже дружескимъ отношеніямъ между нимъ и жившимъ при дворѣ Пруденціемъ, который въ этомъ году назначенъ былъ епископомъ въ Труа (*Troies*) ³. Король, „плѣненный, какъ выражается Вильгельмъ мальмсберійскій, чудомъ учености“, какое представлялъ изъ себя Эригена, приблизилъ его къ себѣ болѣе другихъ. Занималъ ли Эригена официально должность учителя при дворѣ, объ этомъ нѣтъ достовѣрныхъ свѣдѣній ⁴. Несомнѣнны лишь въ общемъ близкія личныя отношенія его къ королю. По словамъ Вильгельма мальмсберійскаго, философъ раздѣлялъ съ королемъ

¹ Dümmler, III², S. 54 — 59. Упоминаются слѣдующіе ученые, жившіе при дворѣ: Гинкмаръ, Аврелій Немезіанъ, Пруденцій, Лупъ, Ратрамнъ, Эней, Милонъ, Гукбальдъ, Герихъ (Гейрикъ). При дворѣ былъ какъ бы разсадникъ епископовъ, изъ котораго вышли: Вигбальдъ оксеррскій, Фулько реймскій, Радбодъ утрехтскій, Стефанъ люттихскій, Манціо шалонскій. S. 652. Самъ король живо интересовался научными вопросами, такъ что, по словамъ Гейрика, «по справедливости назывался училищемъ дворецъ (*ita ut merito vocitetur schola palatium*), владыка котораго ежедневно посвящалъ себя не менѣе научнымъ, чѣмъ военнымъ занятіямъ». Heiricus. Vita S. Germani,—epist. dedicatoria ad Carolum Calvum. Migne, s. l. t. 124, c. 1134. У Эригены объ интересѣ короля къ наукѣ, не ослабѣвавшемъ даже въ немирное время ср. Floss, c. 1031A, c. 1227C; 1234C: «Vere subsistens rex atque theologus idem».

² Migne, s. l. t. 124, c. 1133, c. 1245.

³ Christlieb, 24. Huber, 42.

⁴ Объ Эригенѣ, какъ начальникѣ парижской придворной школы, говорится только въ письмѣ Николая I къ Карлу Лысому въ неподлинной его редакціи (Floss, c. 1025—1026). Но школа въ то время даже не пахотилась въ Парижѣ. Dümmler, III², 652, Anm.

столь и былъ его неразлучнымъ спутникомъ. Никогда между ними не было разногласія, такъ какъ король не обижался даже рѣзкими иногда отвѣтами и замѣчаніями вспыльчиваго „учителя“, какъ онъ обыкновенно называлъ его. Трудно сказать, насколько достовѣрны эти сообщаемыя писателемъ позднѣйшаго времени свѣдѣнія ¹. У самого Эригены, въ его произведеніяхъ, касательно отношеній его къ Карлу встрѣчаются только немногія и недостаточно опредѣленные указанія, не вполне согласныя съ разсказами Вильгельма. Воздавая похвалы Карлу, также супругъ его Ирминдрудъ ², и вознося о немъ молитвы Богу ³, Эригена называетъ себя въ нѣкоторыхъ стихотвореніяхъ „недостойнымъ рабомъ“, который, выступая въ качествѣ поэта, исполняетъ лишь долгъ предъ своимъ владыкою, ожидая отъ него награды ⁴; однажды онъ съ огорченіемъ замѣчаетъ, что муза его осталась безъ награды

¹ Willelmus malmesberiensis. Epist. ad Petrum: [Erigena], relicta patria (=Pannonia по Вильгельму), Franciam ad Carolum Calvum venit, a quo magna dignatione susceptus familiarium partium habebatur, transigebatque cum eo (ut alias dixi) tam seria, quam joca, individuusque comes tam mensae, quam cubiculi erat: nec unquam inter eos fuit dissidium, quia miraculo scientiae ejus rex captus, adversus magistrum quamvis ira praeproperum, nec dicto insurgere vellet. Floss, с. 92D. Въ сочиненіи De Pontificibus l. V у него приводится разсказъ, имѣющій характеръ анекдота, о томъ, какъ однажды, за столомъ, на шуточный вопросъ короля по поводу какой-то допущенной Эригеною неловкости: «Quid distat inter sottum (глупецъ) et Scottum?» Эригена отвѣчалъ сидѣвшему напротивъ королю: «одинъ только столъ (Tabula tantum)». Въ другой разъ, разсказываетъ Вильгельмъ, когда принесены были къ столу три рыбы, двѣ большія и одна маленькая, и когда король предложилъ Эригенѣ подѣлиться ими безобидно съ двумя присутствовавшими за столомъ клириками внушительныхъ размѣровъ, Эригена предоставилъ двумъ клирикамъ одну маленькую рыбку, а себѣ, обладавшему весьма незначительною на видъ фигурою (perexilis corporis), оставилъ двѣ большія. «Здѣсь одинъ небольшой и двѣ большія», сказалъ онъ, указывая на себя и на двѣ рыбы, въ оправданіе такого раздѣла, «и тамъ—два большіе (необъятной величины клирики) и одна небольшая (рыба)». Floss, с. 91. Губеръ съ недовѣріемъ относится къ этимъ анекдотамъ. Huber, 48—49.

² Praefat. ad versionem Dionysii, с. 1031. Versus, Sectio I, IV; S. II, II, 8—11; S. III, I, 1—8; S. V, 20.

³ Versus S. I: I, 47—56; II, 61—66; III, 61—74; IV, 38—52; V, 41—50; VI, 32—36; VII, 21—24; VIII, 80—84; S. II, II, 5—20; S. IV, 78—84; S. V, I, 11. 15 (18). 19. 20.

⁴ Versus, S. I, II, 81—82; II, 69—72: servulus indignus. S. III, I, 8. Praef. ad vers. Maximi, с. 1193: extremus servorum vestrorum.

въ предыдущій разъ ¹. Но едва ли нужно видѣть въ подобныхъ словахъ и выраженіе „чрезмѣрной лести“ со стороны философа ². Чувства его въ виду, съ одной стороны, всѣми единогласно признаваемой за Карломъ славы образованнаго и щедраго покровителя науки, съ другой, въ виду особенно важнаго значенія покровительства короля именно для Эригены, какъ это можно видѣть изъ далѣе излагаемыхъ обстоятельствъ его жизни во Франціи, могли быть искренними ³.

Едва однако Эригена успѣлъ найти себѣ спокойное пристанище при дворѣ короля, послѣ различныхъ скитаній въ предѣлахъ Галліи, когда онъ, по его выраженію, подобно кораблю подъ вліяніемъ различныхъ теченій носимъ былъ по волнистому и бурному морю державы франкскаго монарха ⁴, какъ разразилась надъ нимъ буря, виновникомъ которой былъ отчасти онъ самъ. Высокое уваженіе, которымъ онъ пользовался и какъ ученый, и какъ „святой во всѣхъ отношеніяхъ мужъ“ (*vir per omnia sanctus*) по своей жизни, по отзыву Анастасія бібліотекаря ⁵, послужило, нужно думать, поводомъ къ тому, что онъ вовлеченъ былъ въ область церковно-практическихъ интересовъ, въ споръ о предопредѣленіи, возбужденный Готтшалкомъ. Гинемаръ реймскій и Пардуль лаонскій, надѣясь получить отъ ученаго Эригены окончательное и вполнѣ авторитетное рѣшеніе вопроса о предметѣ спора, послѣ того какъ ученіе Готтшалка осуждено уже было на двухъ соборахъ (въ Майнцѣ 848 и Керси 849), обратились къ Эригенѣ съ настоятельнымъ требованіемъ — написать въ

¹ Versus, S. I, VI, 37—40.

² Huber, 48; die übertriebenen Schmeicheleien.

³ Hermens, 26 — 28. Изъ историческихъ обстоятельствъ времени у Эригены указываются: междоусобія сыновей Людовика Благочестиваго, Praefatio ad vers. Dionysii, c. 1031: *civilium plusque quam civilium bellorum maxime assidueque perturbationes*; поражение Людовика Нѣмецкаго 859 года 15 января, Versus, S. I, 1, 57—78; нападенія норманновъ, Praef, c. 1031; Versus, S. I, 1. 55—56: *pagana rostra*; S. I, II, 62: *hostis ferox* (?); S. I, IV, 47—50: *pagani piratae*; построение и украшеніе королемъ храмовъ, S. III, 67—74; S. I. IV, 35; S. II, II, 15—20: *λεϊψανα* Dionysii, *aedes*, cf. S. V. 11; S. IV, I, 85—100: *aedes Mariae*.

⁴ De praedest. praefatio, c. 555—556.

⁵ Anastasii ad Carolum calvum literae. Floss, c. 1027—1028.

опроверженіе Готтшалка сочиненіе. Самъ король поддерживалъ это требованіе ¹. Философъ заранѣе предвидѣлъ недоразумѣнія, какія вызваны будутъ его мнѣніями ², однако не отказался принять участіе въ защитѣ „каѳолическаго исповѣданія“ и написалъ въ 851 году сочиненіе „О предопредѣленіи“ ³. То, что онъ предложилъ въ этомъ сочиненіи, поразило, можно сказать, своею неожиданностью представителей франкской ортодоксіи. Рѣшеніе вопроса, которое онъ далъ здѣсь съ отвлеченно-философской точки зрѣнія, пользуясь правилами науки, „называемой обыкновенно у грековъ философіей“ ⁴, не примѣняясь къ практическимъ потребностямъ времени, допустивъ притомъ крайнія натяжки въ истолкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ въ твореніяхъ бл. Августина, для франкскихъ богослововъ, показалось ересью болѣе опасною, чѣмъ само ученіе Готтшалка. Отъ Готтшалка вниманіе теперь перенесено было на Эригену и предметомъ опроверженій сдѣлалось уже его сочиненіе. Въ то же время, пригласившіе Эригену къ участію въ спорѣ Гинкмаръ и Пардуль, которые оказались въ очень неловкомъ положеніи и вовсе не думали соглашаться съ его ученіемъ, подверглись нападкамъ со стороны южногалльскихъ богослововъ. Споръ такимъ образомъ осложнился. Сначала борьба велась чисто литературнымъ путемъ, потомъ вопросъ разсматриваемъ былъ на соборахъ.

Венилонъ, архіеп. санскій (Sens), извлекъ изъ сочиненія Эригены 19 пунктовъ и прислалъ Пруденцію труаскому, своему суффрагану, съ порученіемъ написать опроверженіе.

¹ Pardulus laud. apud Remig. (De tribus epist. cap. 39). Scotum illum, qui est in palatio regis, Ioannem nomine, scribere coëgimus. Floss, c. 89. Huber, 59.—Erigena, De praed. praef. c. 356: ad testimonium vestrae orthodoxae professionis vobis iubentibus scribere curavimus; cap. I, § II, c. 358: respondere compellimur iubentibus — — catholicae Ecclesiae vigilantissimis pastoribus, — — annuente praesertim orthodoxissimo principe domino venerabili Carolo.

² De praed. praef. c. 357.

³ H. Schrörs. Hinkmar Erzbischof von Reims. Freiburg im Brisgau. 1884. S. 115, Anm. 24. При изложеніи спора о предопредѣленіи необходимо имѣть въ виду поправки къ прежнимъ изслѣдованіямъ, дѣлаемыя въ этомъ сочиненіи. S. 108—126. 126—150.

⁴ De praed. cap. I, § I, c. 357.

Послѣдній досталъ и самое сочиненіе Эригены. Онъ нашелъ у него „ядъ пелагіанскаго невѣрія, по мѣстамъ безуміе Оригена, также неистовство еретиковъ Коллиріанъ“, усмотрѣлъ сходство его въ особенности съ Юліаномъ экланскимъ ¹, вообще нашелъ въ его книгѣ, направленной, подъ именемъ Готтшалка, противъ всѣхъ каеоликовъ, богохульства, которыя произвели на него тѣмъ болѣе тягостное впечатлѣніе, что прежде онъ находился въ дружескихъ отношеніяхъ къ Эригенѣ. „Ты думалъ, говоритъ онъ, обвиняя Эригену въ превозношеніи и любочестіи (philosompros), навязать намъ то, чего, по твоему мнѣнію, никто изъ насъ не могъ понять, подвергнуть критикѣ и опровергнуть“ (сар. I). „Кто будетъ слушать тебя, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, чужеземца (barbarum), который не отличенъ никакою церковною степенью или саномъ и которому каеолики и не должны давать никакой степени, когда ты дерзко поносишь предстоятеля апостольской каедръ города Рима Григорія?“ (сар. III) „Ты одинъ умнѣе всѣхъ, иронизируетъ Пруденцій, присланъ Ирландіей Галліи, чтобы чего никто безъ тебя не могъ знать, тому научился отъ твоей учености“ (сар. XIV). „Я могъ бы, конечно, заключаетъ онъ свое сочиненіе, произнести анаѣму на тебя, если бы не ожидалъ и не желалъ твоего исправленія болѣе, чѣмъ погибели. Потому я и не обращаю пока на тебя тяжести анаѣмы, но (quoniam) убѣждаю, увѣщеваю и прошу отъ всего сердца, чтобы пришелъ ты въ разумъ по благоговѣнію къ превышней благодати“ ².

Еще болѣе рѣзкимъ характеромъ отличается другое, изданное отъ лица вообще ліонской церкви и извѣстное обыкновенно съ именемъ діакона Флора, сочиненіе: „Противъ нелѣпостей и заблужденій нѣкоего пустѣйшаго человѣка, по имени Іоанна, о предопредѣленіи и предвѣдѣніи божественномъ и объ истинной свободѣ человѣческаго произволенія“ ³.

¹ De praedest. contra I. Scotum, sive liber I. Scoti correctus. Migne, s. l. t. 115, c. 1109—1376. Schrörs, S. 117, Anm. 30. Floss, c. 349—354. По Schrörs'у написано во вторую половину 851 года, а не въ 852.

² Floss, l. c.

³ Adversus cujusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Ioannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina et de vera humani ar-

Писанія Эригены, „пустослова и болтуна“ (*vaniloqui et garruli hominis*), говорится здѣсь, не требуютъ даже особаго опроверженія, какъ явно исполненныя лжи и заблужденія. Но такъ какъ, по слухамъ, человекъ этотъ во многихъ возбуждаетъ удивленіе, какъ бы ученый и знающій (*quasi scholasticus et eruditus*), и своей болтовней однихъ приводитъ въ смущеніе, другихъ дѣлаетъ послѣдователями своихъ заблужденій, сочтено нужнымъ отвѣчать ему. Авторы (или авторъ) сочиненія употребляютъ при этомъ крайне рѣзкія выраженія объ Эригенѣ и его ученіи. Эригена—*impiissimus et detestabilis blasphemator Dei*; ученіе его—безбожная ложь, смертоносное заблужденіе, исполненное языческихъ и діавольскихъ доводовъ; подобно блудному сыну Эригена питается желудями мірской учености ¹. И въ сочиненіи, направленномъ собственно противъ Гинкмара и Пардула и извѣстномъ съ именемъ Ремигія ліонскаго, объ Эригенѣ говорится, какъ о человекѣ, котораго нужно или признать за глупца, или осудить какъ еретика ².

Не менѣе рѣзко отозвался о „19 главахъ“ Эригены и цѣлый соборъ южногалльскихъ епископовъ въ Валенсѣ (855), направлявшій свои опредѣленія прежде всего противъ собора въ Керси (853) и противъ Гинкмара, а затѣмъ и противъ Эригены. Соборъ призналъ „главы“, „нелѣпѣйшимъ образомъ составленныя путемъ силлогизмовъ“ (*sylogismis ineptissime conclusa*), болѣе за измышленіе діавольское (*commentum diaboli*), чѣмъ за какое-либо обоснованіе вѣры, и отвергъ изложенное въ нихъ ученіе, какъ *aniles paene fabulas Scotorumque pultes, puritati fidei nauseam inferentes*. Другой соборъ, въ Ланграхъ (859), повторилъ и подтвердилъ это

bitrii libertate. Migne, s. l. t. 119, c. 101—250. Schrörs, 117—119, Anm. 32. Floss, c. 353—354. Schrörs не находитъ возможнымъ приписывать его Флору.

¹ Huber, 96. Floss, l. c.

² *Libellus de tribus quibusdam epistolis venerabilium episcoporum, quid de earum sensu et assertionibus juxta catholicae veritatis regulam sentiendum sit*. Migne, s. l. t. 121, c. 985—1067. Schrörs, S. 121, Anm. 40. Huber, 95. Schrörs считаетъ его принадлежащимъ не Ремигію, а Эбону, впоследствии епископу гренобльскому. То же, по нему, нужно думать и о другомъ сочиненіи, c. 1067—1084.

опредѣленіе „о 19 главахъ, нелѣпѣйшимъ и лживѣйшимъ образомъ составленныхъ нѣкоторымъ Скотомъ, которыя во-все не обнаруживаютъ философскаго искусства въ составленіи, какъ это дерзко нѣкоторыми утверждается, но представляютъ неискusstвѣннѣйшую смѣсь, въ основѣ которой только тщетная лесть и обманъ“¹. Папа Николай I выразилъ съ своей стороны согласіе съ послѣднимъ соборомъ (859)².

Гинкмаръ, отвѣчая противникамъ, писалъ два сочиненія, изъ которыхъ сохранилось одно (857 и 859—860)³. Въ немъ можно находить указанія на нѣкоторыя мнѣнія именно Эригены.

Такъ встрѣчено было франкскими богословами сочиненіе Эригены о предопредѣленіи. Вмѣшательство философа въ церковное дѣло только болѣе осложнило это дѣло, а на него самого навлекло обвиненіе въ ереси, и слухъ о немъ дошелъ до Рима.

Самъ философъ, во всякомъ случаѣ не потерявшій расположенія къ себѣ короля, какъ это можно видѣть изъ стихотвореній его позднѣйшаго времени, считалъ вѣроятно за лучшее отвѣчать молчаніемъ на всѣ возраженія и нападки. Принималъ ли онъ участіе еще въ какихъ-либо богословскихъ спорахъ того времени и вообще въ рѣшеніи различныхъ вопросовъ, какіе поднимались тогдашними учеными,—напр. о рожденіи Христа отъ Дѣвы (*de partu Virginis*), о *trina Deitas*, о *Filioque*, объ Евхаристіи, объ этомъ нѣтъ прямыхъ свѣдѣній. При своемъ уваженіи къ ученому, король, разумѣется, долженъ былъ интересоваться его мнѣніями по тому или другому вопросу, хотя бы они и не были высказываемы гласно для всѣхъ, какъ это сдѣлано было въ сочиненіи о предопредѣленіи. Въ частности, въ отношеніи къ вопросу объ Евхаристіи можно въ комментаріи на Діонисія указать мѣсто съ явно полемической тенденціей⁴.

Послѣ неудачной, наполовину вынужденной попытки принять участіе въ церковныхъ дѣлахъ, философъ вѣроятно все-

¹ Synod. Valent. can. 4, 6; Lingon. can. 4. Floss, c. 353—356.

² Christlieb, 40.

³ De praedest. Dei et libero arbitrio (859—860). Migne, s. l. t. 125, c. 55—474. Schrörs, 136, Anm. 141. Huber, 101.

⁴ Exposit. super Jerarch. caelest. c. 140.

цѣло посвятилъ себя чисто теоретическимъ интересамъ науки въ удовлетвореніе собственнаго стремленія къ знанію. Можетъ быть, однако, занятія его восточнымъ богословіемъ и именно изученіе ареопагитскихъ твореній и переводъ ихъ, сдѣланный по порученію короля, стоятъ и въ нѣкоторой связи со споромъ о предопредѣленіи. Извѣстно по крайней мѣрѣ, что Гинкмаръ въ сочиненіи объ этомъ предметѣ ссылался и на авторитетъ Діонисія, но по переводу Гильдуина, крайне неудовлетворительному¹. Но къ какому бы времени ни относилось первое знакомство Эригены съ этими твореніями, переводъ ихъ, нужно полагать, былъ предпринятъ и выполненъ уже послѣ написанія сочиненія о предопредѣленіи, а не былъ первымъ дѣломъ Эригены при французскомъ дворѣ². Со стороны короля порученіе этого дѣла Эригенѣ было вполнѣ возможно и послѣ исторіи съ сочиненіемъ о предопредѣленіи, если не смотря на нее, уваженіе и довѣріе его къ ученому не поколебалось. И вѣроятно, папа Николай I (858—867) вскорѣ же послѣ появленія перевода и потребовалъ его для разсмотрѣнія въ Римѣ, услышавъ, что творенія Діонисія „перевелъ недавно (nuper), какъ говорится въ письмѣ папы къ Карлу (861 или 862), на латинскій языкъ нѣкто Іоаннъ, родомъ Скотъ“, и не получивъ ихъ въ свое время для апробаціи, между тѣмъ какъ „этотъ Іоаннъ, хотя славился, какъ человѣкъ, обладавшій большою ученостію, нѣкогда (olim) нездорово мудрствовалъ въ нѣкоторыхъ вещахъ, по упорно ходившимъ о немъ слухамъ (frequenti

¹ Migne, s. l. t. 125, с. 225—226, с. 313.

² Такъ думаетъ Губеръ, по которому «есть всѣ основанія считать этотъ переводъ за первую работу Эригены при дворѣ Карла». Но не придавая самъ особаго значенія названію *advena Ioannes*, которое усвояетъ себѣ Эригена въ предпосылаемыхъ переводу стихахъ (Floss. с. 1029), Губеръ не указываетъ такихъ основаній, кромѣ предполагаемыхъ лишь незначительныхъ слѣдовъ (*leise Spuren*) знакомства съ Діонисіемъ въ ученіи о грѣхѣ и наказаніи за него въ сочиненіи о предопредѣленіи (Huber, 50—51, 121) Valeus указываетъ, неизвѣстно на какомъ основаніи, 858 годъ, какъ годъ перевода Діонисія (Floss, XXVI). Изъ новѣйшихъ изслѣдователей относятъ начало перевода къ раннему времени, кромѣ Губера, напр. Bonner Anonym (Floss, с. 20), къ позднему—Schlüter (Floss, с. 102), Helfferich (I, 185). Christlieb оставляетъ вопросъ открытымъ (26—27, 62, до 859 или 865).

gumore)“. Папа требует немедленно же восполнить это опущение¹. Другой перевод—одного из творений св. Максима Исповедника—предпринять был Эригеною также по повелению Карла, вскоре послѣ перевода Діонисія².

Во время изученія Эригеною произведений восточныхъ писателей, при его стремленіи усвоить идеи ихъ, развились собственныя его воззрѣнія, которыя нашли выраженіе въ его главномъ произведеніи „о раздѣленіи природы“. Если официальные представители церковной власти на западѣ отнеслись непріязненно къ философу, который чувствовалъ себя безопаснымъ благодаря лишь покровительству короля, то, съ другой стороны, находились все-таки и лица, сочувствовавшія ему, его занятіямъ и его воззрѣніямъ. Самъ Эригена тѣсно связываетъ происхожденіе названнаго произведенія съ именемъ Вульфода, впоследствии архіепископа буржскаго († 876, 1 апр.), челоѣка, обладавшаго повидимому высокими умственными и нравственными качествами³. Въ заключеніи сочиненія, посвящая свой трудъ прежде всего имени самого Бога, Эригена затѣмъ подноситъ и вручаетъ его для испытанія и исправленія „возлюбленнѣйшему о Христѣ брату“

¹ Nicolai I epist. fragmentum ex Decreto Ivonis Carnotensis episcopi. Floss, с. 1025. Папа, какъ уже было замѣчено, въ вопросѣ о предопредѣленіи сталъ на сторону противниковъ Гинкмара и Эригены (859) и въ разговорѣ съ діакономъ Ліудономъ (863, сентябрь) съ сочувствіемъ отнесся и къ самому Готтшалку. Dümmler, II², 91, 93—94.

² Praef. ad vers. Maximi, с. 1195: Hoc opus Maximi — — Vobis jubentibus edidi; — — [Dionysii] sensus nuper Vobis similiter jubentibus transtuli. Vers. S. III, I, 19—21, с. 1235: [Dionysium] nos edidimus, Vobis poscentibus, olim. — — praefatus Maximus abbas editus est nuper etc.

³ Вульфадъ, сначала каноникъ и эконоомъ реймскій, будучи лишенъ въ 853 году сана пресвитера вмѣстѣ съ другими клириками, получившими посвященіе отъ Эбона реймскаго, жилъ при дворѣ короля, въ качествѣ воспитателя сына его Карломана; въ 856 г. получилъ аббатство Rebais, потомъ S. Médard, наконецъ въ 866 назначенъ на буржскую (bituricensis, de Bourges) кафедру. Король писалъ о немъ Николаю I, что если бы папа такъ же хорошо зналъ его, какъ знаютъ его при дворѣ, онъ даже противъ собственной его воли сдѣлалъ бы былъ епископомъ; только ради общей церковной пользы соглашается король на удаленіе его отъ двора. Migne, s. l. t. 124, с. 867—869. Сохранилась Epistola pastoralis Вульфода. Migne, t. 121. с. 1135—1142. Ceillier, XIX¹, 261—262. Floss, XXIV.

Вульфаду и именно, какъ своему сотруднику въ занятіяхъ мудростію (*in studiis sapientiae coregatori*). „Ибо, говоритъ авторъ, (трудъ этотъ) и начать былъ вслѣдствіе твоихъ убѣжденій, и до конца доведенъ, какимъ бы то ни было образомъ, благодаря твоему живому участию“. Предоставляя право Вульфаду напомнить о томъ, что могло остаться, вопреки обѣщанію, неразъясненнымъ, при множествѣ и важности затронутыхъ въ сочиненіи предметовъ, онъ обѣщаетъ потомъ представить съ своей стороны нужныя разъясненія. Относительно же того, что уже предложено въ сочиненіи, проситъ Вульфада, при его высокомъ умѣ (*acutissima intelligentia*), быть своимъ защитникомъ, если не предъ тѣми, которые не способны безпристрастно относиться къ дѣлу, то по крайней мѣрѣ предъ друзьями и искателями истины¹. Незвѣстны какія-либо дальнѣйшія подробности о дружескихъ отношеніяхъ философа къ Вульфаду, въ чемъ именно выражалось содѣйствіе послѣдняго ученымъ и литературнымъ занятіямъ его и какое значеніе вообще имѣла для него эта дружба, равно какъ неизвѣстно и то, пришлось ли ему сдѣлать дополнительные разъясненія къ главному своему произведенію². Такъ какъ Эригена называетъ въ своемъ сочиненіи Вульфада только „братомъ“, между тѣмъ послѣдній въ 866 былъ уже епископомъ, то 866 годъ и можетъ быть признанъ за *terminus ad quem* написанія сочиненія. За приблизительный *terminus a quo* можно съ вѣроятностію считать время окончанія перевода твореній Діонисія (и Максима) въ виду того, что цитаты изъ нихъ въ этомъ сочи-

¹ *De divis. nat.* V, 40, с. 1022. Въ изданіи Gale имя Вульфада опущено въ текстѣ, хотя и упомянуто въ приложеніи къ изданію.

² Изъ выраженій, въ какихъ посвящаетъ Эригена свое сочиненіе Вульфаду, одинъ изъ жизнеописателей его выводитъ, что отвлеченный мыслитель доступенъ былъ и для теплыхъ и продолжительныхъ чувствований дружбы. Hermens, 38. Указаніе на особые отношенія переводчика твореній Діонисія и Максима и автора книгъ «о раздѣленіи природы» къ Вульфаду можно находить въ каталогѣ книгъ одной франко-галльской бібліотеки IX вѣка, принадлежавшей можетъ быть Вульфаду. Здѣсь означена подъ N 1 *biblia Vulfadi*; далѣе: 6. *S. Dyonisii ariopagitae*. 7. *litterae ejusdem*. 17. 18. *libri Perifiseon* II. 27. *Omeliae Ioannis* [?] *diversae*. 31. *Scoliarum Maximi*. G. Becker. *Catalogi bibliothecarum antiqui Bonnae*. 1885. p. 42.

неніи буквально сходны съ соотвѣтствующими мѣстами его собственнаго перевода.

Время и обстоятельства происхожденія прочихъ произведеній Эригены неизвѣстны. Что комментарий на небесную іерархію Діонисія написанъ уже послѣ сочиненія о раздѣленіи природы, это видно изъ встрѣчающихся въ немъ ссылокъ на послѣднее ¹. Тоже повидимому нужно сказать и о комментарий на Евангеліе отъ Іоанна, равно о гомиліи на прологъ этого Евангелія, судя по содержанію этихъ произведеній. Совершенно неизвѣстно, когда и по какому поводу предприняты были переводъ сочиненія Присціана философа и комментарий на Марціана Капеллу.

Вопросъ о томъ, гдѣ и когда кончилъ свою жизнь Эригена, доселѣ является камнемъ преткновенія для историковъ. Въ современныхъ ему памятникахъ нѣтъ ясныхъ указаній, гдѣ вообще проводилъ философъ послѣднее время своей жизни и до какихъ годовъ IX столѣтія, хотя приблизительно, продолжалась его жизнь ². Правда, позднѣйшіе писатели не

¹ Expos. super Jerarch. cael. c. 167—168, c. 230.

² Какъ главное мѣсто пребыванія прладскихъ ученыхъ, между прочимъ Эригены и нѣкогого Мартина, называется Лаонъ, но всегда ли онъ жилъ тамъ, неизвѣстно. Monumenta Germaniae historica. Poetae latini medii aevi. T. III, p. 2. 1892. p. 422, annot. 2. Предполагая, что одно изъ стихотвореній Эригены (Vers. S. IV, I, c. 1235) представляетъ описаніе храма, который Карлъ рѣшилъ построить въ честь Божіей Матери въ Компьенѣ 5 мая 877 года, Губеръ выводитъ отсюда, что Эригена былъ живъ въ это время и находился такимъ образомъ при королѣ до самыхъ послѣднихъ дней его жизни († 6 окт. 877). Huber, 119—121. Но Дюммлеръ не находитъ возможнымъ согласиться съ этимъ и видитъ въ стихотвореніи указаніе скорѣе на реймскую церковь, построенную собственно Гинкмаромъ (862). Dümmeler, III². 41, Anm. Изъ письма Анастасія бібліотекаря, которое прислано было Карлу Лысому въ 875 году вмѣстѣ съ переводомъ схолий Максима на Діонисія, написанныхъ на полѣ перевода Эригены, и въ которомъ Анастасій выражаетъ удивленіе, какимъ образомъ могъ совершить такое дѣло, переводъ Діонисія, человекъ чужеземецъ (barbarus), Іоаннъ Скотигена, живя гдѣ-то на краю свѣта, не видно, находился ли въ то время Эригена въ живыхъ и жилъ ли именно при Карлѣ. Floss, c. 1025—1030. Тоже должно сказать о другомъ письмѣ его 876 года, въ которомъ онъ защищаетъ тождество Діонисія Ареопагита, какъ автора извѣстныхъ съ его именемъ произведеній, съ Діонисіемъ Парижскимъ, если только здѣсь имѣется въ виду Эригена. Migne, s. l. t. 129, c. 737—739 (quisquam doctorum,—cui [Deus] multa revelat; cf. Floss, 1032 A). Едва

оставляют насъ въ невѣдѣніи относительно послѣдующей судьбы его и обстоятельствъ его кончины. Вильгельмъ мальмсберійскій, рассказавъ о жизни его во Франціи, о переводѣ имъ Діонисія и о написаніи сочиненія о раздѣленіи природы, о возникшемъ касательно него подозрѣніи въ неправославіи, по поводу будто бы сочиненія о раздѣленіи природы (*haereticus putatus est*), сообщаетъ далѣе, что Эригена, вѣроятно вслѣдствіе этого безславія (*infamia*), потомъ (*succedentibus annis*) оставилъ Францію и перешелъ въ Англію, привлеченный щедростію короля Альфреда (871—901), и былъ учителемъ у послѣдняго. Тамъ онъ помѣстился въ мальмсберійскомъ аббатствѣ и чрезъ нѣсколько лѣтъ кончилъ жизнь отъ руки своихъ учениковъ, которые воспользовались для убіенія его орудіями письма (*a pueris, quos docebat, graphiis perforatus, animam exiit tormento gravi et acerbo*). Когда надъ мѣстомъ его погребенія сталъ являться въ теченіе многихъ ночей свѣтъ, его останки были перенесены въ главный храмъ аббатства и онъ былъ признанъ мученикомъ (*martyr aestimatus est*), относительно чего не хочетъ сомнѣваться и самъ Вильгельмъ, дабы не нанести оскорбленія святой душѣ его. И хотя одинъ изъ послѣдующихъ аббатовъ, Варинъ, велѣлъ вынести отсюда вмѣстѣ съ останками прежнихъ аббатовъ и останки высокопочитаемаго монахами Іоанна Скота, но память о немъ хранить оставшаяся въ церкви гробница и въ особенности эпитафія въ стихахъ: „здѣсь покоится святой мудрецъ (*sophista*) Іоаннъ; при жизни еще было ему даровано быть дивнымъ учителемъ (*ditatus erat vivens jam dogmate miro*), и наконецъ онъ удостоился путемъ мученичества взойти на небо (въ царство Христа), гдѣ вѣчно царствуютъ всѣ святые“¹. Но весь этотъ рассказъ позднѣйшаго писателя, повторяемый другими, вызываетъ сильнѣйшее недоумѣніе въ нѣкоторыхъ ученыхъ, которые и отвергаютъ его досто-

ли можно придавать много значенія и упоминанію въ сохранившемся греколатинскомъ двустипіи Эригены «Іоанна, славы римскаго народа», вмѣстѣ съ Ліуддономъ (*Liuddo*), разумѣя подъ Іоанномъ папу Іоанна VIII (872—882). Vers. S. V, I, 17.

¹ *Willelmus malmesb. De gestis regum Anglorum*, l. II; *De Pontificibus*, l. V; *Epist. ad Petrum*. Huber, 112—113. Floss, c. 91—93.

вѣрность, именно при сопоставленіи его съ тѣмъ, что сообщаетъ о приглашеніи Альфредомъ ученыхъ изъ Галліи современникъ Альфреда Ассеръ. Говоря о призваніи (884—886) вмѣстѣ съ Гримбальдомъ Іоанна, „пресвитера и монаха, мужа превосходнѣйшихъ способностей, весьма свѣдущаго во всѣхъ отрасляхъ литературы, опытнаго и въ другихъ многихъ искусствахъ“, онъ не называетъ его Скотомъ. Далѣе же у него встрѣчается рассказъ объ Іоаннѣ, пресвитерѣ и монахѣ, который сдѣланъ былъ аббатомъ и умеръ насильственною смертію (887); но этотъ Іоаннъ былъ старосаксонецъ (Ealdsaxonus), былъ не мальмсберійскимъ, но эделингскимъ аббатомъ, и рассказъ о смерти его существенно отличается отъ рассказа Вильгельма, такъ что этотъ послѣдній Іоаннъ не могъ быть Іоанномъ Эригеною ¹. Однако нѣтъ повидимому особыхъ препятствій признавать упоминаемаго въ первый разъ у Ассера Іоанна тождественнымъ съ Эригеною, отличая его отъ Іоанна старосаксонца, и предполагать въ основѣ рассказа Вильгельма дѣйствительный фактъ переселенія Эригены въ Англію ².

¹ Asserus. De rebus gestis Alfredi. Huber, 108—111.

² Въ пользу достовѣрности рассказа высказываются: Staudenmaier, Schlüter, Christlieb (42—58), Ebrard, Jeep, Hermens; по другимъ напротивъ—извѣстія Вильгельма мало заслуживаютъ довѣрія: Mabillon, Natalis Alexander, Bonner Anonym, Floss, Huber (108—121), Hauréau, Erdmann, Ebert. Наиболѣе обстоятельный, насколько извѣстно, разборъ сказаній о концѣ жизни Эригены даетъ Poole. Illustrations of the History of Mediaeval Thought etc. 1884. Lond. Append. II, p. 313—329. Первоисточниками свѣдѣній для другихъ писателей здѣсь признаются Ассеръ (Annales hidenses не полны, 314) и Вильгельмъ, въ общемъ заслуживающій довѣрія (329). Перваго повторяетъ Флоренцій Worcester'скій (до 1118), второму слѣдуютъ Гелинандъ († 1223) и Винценцій († 1264). Извѣстное съ именемъ Ингульфа († 1109) Descriptio compilata въ дѣйствительности позднѣйшаго происхожденія и произвольно выдаетъ обоихъ Іоанновъ Ассера за одного, отождествляя его съ Іоанномъ Скотомъ Вильгельма (316). Справедливо или нѣтъ все, сообщаемое Вильгельмомъ, въ подробностяхъ, и именно фактъ признанія Эригены мученикомъ, но внесеніе подъ 10 ноября (4 Idus Novembris) въ англійскій и даже римскій мартирологій (1586 года) Іоанна Скота Эригены (что должно было смущать и смущало католиковъ, если подъ нимъ разумѣлся осужденный церковью еретикъ), имѣло въ своемъ основаніи пужно думать, смѣшеніе съ нимъ Іоанна Скота, епископа мекленбургскаго, убитаго въ 1066 году (327; cf. Fabricius. Bibl. lat. Florent. t. III, 1858, p. 422)—Позднѣйшіе хронисты и другіе писатели обыкновенно полагаютъ переселенію Эри-

Оставилъ ли Эригена въ средѣ своихъ современниковъ, кромѣ славы великаго ученаго, соединенной въ представленіи, вѣроятно, большинства съ мнѣніемъ о немъ, какъ о неправомыслящемъ, прямыхъ послѣдователей своихъ воззрѣній, которые содѣйствовали бы болѣе или менѣе распространенію его идей и научныхъ стремленій и явились бы посредниками при передачѣ ихъ послѣдующимъ поколѣніямъ? Пользуясь покровительствомъ короля, встрѣчая сочувствіе со стороны столь достойныхъ уваженія лицъ, какъ Вульфадъ, философъ, нужно думать, имѣлъ пребывавшихъ вѣрными ему учениковъ и послѣ того, какъ представители франкской учености, считавшіе себя защитниками ортодоксіи, замѣчая, что „этотъ человѣкъ во многихъ вызываетъ удивленіе, какъ бы

гены въ Англію въ 883 году, иногда 882 (Christlieb, 47) и 884 (Gale, Floss, с. 100), основываясь вѣроятно на словахъ Ассера, хотя они могли имѣть и другіе какіе-либо источники для сообщаемыхъ ими свѣдѣній, если не все у нихъ основано на разнаго рода недоразумѣніяхъ (ср. Valeus—о переводѣ Діонисія въ 858 году, о расположеніи къ Эригенѣ Людовика, преемника Карла, о принятіи Эригеною монашества въ Бретани, † 884; Leslaeus—объ отпращиваніи Эригены Карломъ III (881—887) къ Альфреду въ качествѣ посла послѣ побѣды послѣдняго надъ датчанами. Floss, XXVI—XXVII). Такъ какъ двѣ хроники (petriburgense и thuanum) говорятъ объ Эригенѣ (о смерти его только первая, вторая о прибытіи изъ Франціи) подъ 891 годомъ, то въ этомъ году предполагаютъ иногда смерть Эригены (Christlieb, 55, 53, слѣдуя J. B. Weiss'у, Geschichte Alfreds des Grossen. Schaffhausen. 1852. cf. Floss, XXIV). Непзвѣстно, на какомъ основаніи указывается его смерть около 880 года въ Англіи въ Weingarten-Deutsch, Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte. Leipzig. 1891. S. 75 (пробытіе въ Парижѣ [?] 843, de divis. nat. 854 [?], переводъ Діонисія 860). Подтвержденія и разъясненія извѣстій Вильгельма мальмсеберійскаго (въ пользу достовѣрности которыхъ можно между прочимъ указать на фактъ нахожденія Леландомъ въ мальмсеберійскомъ аббатствѣ статуи Эригены съ надписью: „Іоаннъ Скотъ, который перевелъ Діонисія [съ греческаго языка на латинскій], (Christlieb, 28; Gale, Floss, с. 100) скорѣе всего нужно ожидать отъ англійскихъ ученыхъ. Новѣйшій англійскій издатель Вильгельма Stubbs оставляетъ вопросъ открытымъ и допускаетъ возможность ошибки со стороны Вильгельма, или перенесенія имъ на Іоанна мальмсеберійскаго того, что рассказывается у Ассера о другомъ Іоаннѣ, однако болѣе склоняется къ признанію достовѣрности рассказа его и замѣчаетъ, что слѣды существованія Іоанна, аббата мальмсеберійскаго, можно встрѣтить и въ архивныхъ данныхъ. Rerum britannic. medii aevi scriptores. 90. Vol. 1—II. Willelm. malmesb. by Stubbs. 1887—1889. Vol. II, Preface, p. XLVIII (ссылка на Cartularium saxon. II, pp. 232—273—275; cf. Vol. I, p. 131, annot. (ссылка на Cod. Diplom. № 331, 337, 1084, 1085).

ученый и знающій“, и своимъ ученіемъ „однихъ приводитъ въ смущеніе, другихъ дѣлаетъ послѣдователями своихъ заблужденій, какъ будто онъ говоритъ нѣчто важное (magnum)“¹, дали крайне неблагопріятный отзывъ о немъ и о его воззрѣніяхъ, изложенныхъ въ сочиненіи о предопредѣленіи. Но какъ велико было число ихъ, въ какихъ отношеніяхъ стояли они къ философу, насколько способны были усвоить и усвоили на самомъ дѣлѣ его воззрѣнія, насколько содѣйствовали распространенію и передачѣ послѣдующему времени его идей и стремленій, объ этомъ имѣется весьма мало свѣдѣній.

Неизвѣстно, въ какихъ отношеніяхъ къ Эригенѣ находился Маннонъ, который называется начальникомъ придворной школы Карла въ позднѣйшее время ея существованія († 880)² и которому несправедливо приписывали иногда переводъ нѣкоторыхъ сочиненій Платона и Аристотеля на латинскій языкъ³. Въ „исторіи оксеррскихъ епископовъ“ указывается, какъ ученикъ Эригены, Вибальдъ камбрейскій, занимавшій съ 879 года оксеррскую кафедру († 887). „Сдѣлавшись въ раннемъ возрастѣ послѣдователемъ Іоанна Скота, распространявшаго въ то время лучи мудрости въ Галліи (per Gallias), и долгое время пользуясь его наставленіями, онъ научился, по свидѣтельству этого памятника, познавать какъ божественное (относящееся къ религіи), такъ и человеческое, и взвѣшивать правильно какъ доброе, такъ и худое“, и въ санѣ епископа заявилъ себя добрыми качествами⁴. Ученикомъ Эригены называется еще Илія, епископъ ангу-

¹ Floss, c. 353.

² Dümmler, III², 652, Anm. cf. 583.

³ Hauréau, I, 91, 95.

⁴ Monumenta Germ. hist. Scriptores, XIII, 399. Ex Gestis Episcoporum Antissiodorensium, ex parte II, 40: Wibaldus episcopus, natione Francigena, Cameracensis indigena, — — parentibus nobilissimis genitus — —. Hic vir a primo etatis tyrocinio spiritualibus inbuitur disciplinis, liberalium arcium studiis adprime instructus, Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallas sapientiae diffundebat radios, factus pedissequus, cujus discipulatui longo inherens tempore, divina simul et humana prospicere, prospera eque et sinistra equali lance didicit ponderare. У Gale онъ названъ Гумбальдомъ (Humbaldus), Floss c. 89. Cf. Dümmler, III², 562, Anm.; Monum. Poetae, III, 422, annot.—Wigbaldus, Wigbaldus.

лемскій (engolismensis, d'Angoulême, † 860). Теодульфъ орлеанскій (? † 821), говорится въ одномъ памятникѣ, „черезъ посредство Іоанна Скоттигены, образовалъ въ философскихъ наукахъ Илію, принадлежавшаго къ тому же племени [и сдѣлалъ изъ него] мужа во всѣхъ отношеніяхъ ученѣйшаго (virum undecūmque doctissimum philosophicis artibus excolivit“). Илія же былъ въ свою очередь учителемъ Гейрика¹.

Послѣдній (841—877), о которомъ извѣстно болѣе, чѣмъ о предыдущихъ непосредственныхъ ученикахъ Эригены (если только относительно Иліи не скрывается здѣсь какое-либо недоразумѣніе), благодаря частію оставшимся послѣ него сочиненіямъ, изучая греческій языкъ и теософію ареопагитскихъ твореній въ лаонской области, могъ имѣть и личное знакомство съ Эригеною. Во всякомъ случаѣ есть мѣста въ его стихахъ, въ житіи Германа оксеррскаго, написанномъ въ 864—873 годахъ, которыя воспроизводятъ мысли сочиненія о раздѣленіи природы; схолии же на греческія слова въ этихъ стихахъ представляютъ почти буквальные выписки изъ этого сочиненія. Приписываемыя ему глоссы на нѣкоторыя сочиненія по логикѣ, по Наврѣау, также обнаруживаютъ буквальное сходство съ упомянутымъ сочиненіемъ и комментариемъ Эригены на Капеллу. Былъ ли согласенъ Гейрикъ во всемъ съ воззрѣніями Эригены, вліяніе на него послѣдняго въ той или иной формѣ несомнѣнно².

Учениками Гейрика были Гувбальдъ сент-амандскій и Ремигій оксеррскій, благодаря дѣятельности которыхъ, главнымъ образомъ, научное образованіе сохранялось нѣкоторое время и послѣ царствованія Карла Лысаго. Интересъ въ спекуляціи обнаруживаетъ собственно только Ремигій († 908), бывшій учителемъ въ Оксеррѣ, затѣмъ въ Реймсѣ и въ Парижѣ (послѣ 900), и занимавшійся какъ діалектикой, такъ и богословіемъ. Въ глоссахъ на книгу о діалектикѣ въ руководствѣ Капеллы онъ, по Наврѣау, „рабски воспроизво-

¹ Gaubertus (s. X). Grammat. διαδοχή (Pertz. Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, X, 333)=Ademarus. Hist. III, 5 (Monum. Scriptores, IV, 119). Cf. Monum. Poetae. III, 422, ann.

² Heirici carmina. Monum. Poetae. III, 421. Migne, s. l. t. 124, c. 1131. Ebert, II, 285—290. Nauréau, I. 179—195.

дитъ всѣ опредѣленія Эригены“, являясь крайнимъ реалистомъ. Въ богословскихъ произведеніяхъ его, въ комментаріяхъ на Св. Писаніе, составленныхъ на основаніи древнѣйшихъ западныхъ учителей церкви и отличающихся мистическимъ оттѣнкомъ, о которыхъ съ высокой похвалою отзываются какъ прежніе писатели, даже Абеляръ, такъ и новѣйшіе ученые, незамѣтно однако, повидимому, особыхъ слѣдовъ вліянія идей Эригены¹.

Тѣмъ болѣе нужно сказать послѣднее о другихъ ученыхъ и писателяхъ болѣе поздняго времени, жизнь и дѣятельность которыхъ относится частію уже къ десятому вѣку, напр., Одонъ клюнійскомъ († 941), который обращался къ Ремигію съ цѣлію получить научное образованіе и слушалъ у него діалектику въ Парижѣ, но который болѣе извѣстенъ какъ организаторъ клюнійской конгрегаціи, чѣмъ какъ ученый и писатель². Можетъ быть, широкое до неумѣстности примѣненіе, какое даетъ греческимъ словамъ въ своемъ стихотвореніи объ осадѣ Парижа норманнами (885 — 887), Аббонъ изъ монастыря Германа Парижскаго († послѣ 923), стояло не внѣ связи съ шедшими отъ Эригены традиціями относительно уваженія къ греческому языку и греческой литературѣ³. Но если слѣды какихъ либо унаслѣдованныхъ отъ Эригены чрезъ посредство его учениковъ традицій, въ видѣ тѣхъ или иныхъ идей или въ видѣ извѣстныхъ научныхъ стремленій, и хранились нѣкоторое время послѣ него, они все равно вскорѣ должны были исчезнуть во мракѣ X вѣка, смѣнившаго эпоху каролингскаго просвѣщенія⁴.

¹ Migne, s. l. t. 131, c. 51; [по Эберту, cf. Ceillier:] t. 117, c. 295, c. 361; t. 101, c. 1246. Ebert, III, 233—236. Nauréau, I, 199—206. Ceillier, XIX¹ 482—495.

² Nauréau, I, 209. Ceillier, XIX, 574—586.

³ Ebert, III, 129—138. Nauréau, I, 210—211. Ceillier, XIX, 549—553. Нерѣдко смѣшивается (cf. Nauréau) съ Аббономъ флерійскимъ († 1104). Ceillier, XX, 32—53.

⁴ Предполагаютъ, что объ Эригенѣ идетъ рѣчь и его послѣдователями называются Робертъ Росцелинъ и Арнульфъ въ словахъ, которые приводитъ Du Boulay. Hist. Acad. Paris. I, 443: In dialectica sophistae: Ioannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus, Roscelinus, Arnulphus — — Ioannis sectatores. Nauréau, I, 244 sqq.—Къ числу дан-

Если весьма мало сохранилось свѣдѣній относительно внѣшнихъ обстоятельствъ жизни Эригены, отчасти конечно потому, что она не богата была внѣшними фактами, будучи посвящена теоретическимъ интересамъ науки, зато остался памятникъ внутренней жизни его духа и его ученой дѣятельности—въ его произведеніяхъ. На основаніи дошедшихъ до насъ произведеній Эригены и является возможнымъ нынѣ судить о немъ, какъ ученомъ и какъ мыслителѣ.

Плодомъ учено-литературной дѣятельности Эригены были съ одной стороны — переводы его съ греческаго языка, съ другой — оригинальныя произведенія, причемъ къ послѣднимъ, кромѣ писанныхъ прозою сочиненій, относится рядъ стихотвореній. Всѣ они, за немногими исключеніями, собраны и изданы Флоссомъ въ 1853 г. въ 122 томѣ латинской патрологіи Миня ¹.

I. Переводы съ греческаго имѣли весьма важное значе-

ныхъ, какія встрѣчаются относительно Эригены въ разнаго рода памятникахъ, слѣдуетъ присоединить еще нѣсколько отрывочныхъ замѣчаній, находимыхъ частію въ рукописяхъ почти современныхъ ему, частію у писателей позднѣйшаго времени. Встрѣчается упоминаніе о братѣ Іоанна Скота, въ надписи IX в. на страницѣ одного манускрипта, содержащей пасхальную таблицу, но имя его германское, Альдельмъ: *Frater Johannis Scotti Aldelmus fecit istam paginam. Cod. S. Germ. 1108 (olim 442), f. 42. Floss, XXIII—XXIV. Cf. Pitra. Spicileg. Solesm. III, p. XXVI, 425—427: Adhelmus philosophus, Iohannis Scoti, ut videtur frater. Fragm. [librorum de naturis rerum] ex ll. Thomae Cantipratini de naturis rerum descripta.*—Въ другой рукописи (XI в.) говорится о медицинскомъ средствѣ, quo et frequenter Pardulus utebatur episcopus, et Fregus gramaticus. — — Graeci quoque sapientes, ut audiui a Ioanne, hoc maxime utuntur medicamine. Nec aliquando fortassis alteram pro desiccandis humoribus curavit accipere potio-nem. *Cod. bibl. civ. Abrinc. 2940. Floss, XXIII.*—Въ изданномъ Дюммлеромъ письмѣ отъ А къ учителю Е (до 875—877 г.) спрашивается, какъ слѣдуетъ пѣть: *animo vel animae inreverenti et infrunito, aut infronito, sive infrodito, antepenultimo acuto secundum doctrinam Ioh. Scoti* (далѣе дѣлается упоминаніе о Маннонѣ). *Neues Archiv der Gesellsch. für. ält. deutsche Gesch. XIII. 1888. 350 ff.*—Въ рукописи X вѣка, во введеніи къ трактату Августина о диалектикѣ: *secundum vero Ioannem Scottum est dyalectica quaedam fuga et insecutio etc. Cousin, Ouvrages inéd. d'Abélard, p. 619. Prantl, II, 23, Anm. 97; 42, Anm. 163.*

¹ Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. 122. Ioannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit Henricus Iosephus Floss. Accedunt Adriani papae II epistolae. Paris. 1853.

ніе въ учено-литературной дѣятельности самого Эригены, въ виду особаго отношенія его къ греческимъ писателямъ, интереса къ нимъ и стремленія усвоить ихъ воззрѣнія.

а) Первое мѣсто между трудами этого рода занимаетъ *Versio operum S. Dionysii Areopagitae*, переводъ ареопагитскихъ твореній (Floss, с. 1035—1194), сдѣланный по порученію Карла Лысаго, нужно думать, уже послѣ написанія сочиненія о предопредѣленіи, какъ сказано выше, и не бывшій первымъ трудомъ Эригены при французскомъ дворѣ (послѣ 851, 858?, до 861—862). Переводу предшествуетъ посвященіе его королю въ стихахъ (*Praefatio*, с. 1029—1030) и особое предисловіе въ прозѣ, въ которомъ, обращаясь также къ королю, Эригена говоритъ о вызвавшихъ его переводъ обстоятельствахъ и объ особенностяхъ перевода и сообщаетъ свѣдѣнія о личности св. Діонисія и о содержаніи его произведеній (с. 1031—1036). Кромѣ того въ началѣ перевода помѣщены стихи въ честь св. Діонисія (с. 1037—1038), въ концѣ—стихи, направленные противъ Рима (с. 1194). Эригеною переведены были всѣ извѣстныя на греческомъ языкѣ съ именемъ Діонисія Ареопagitа произведенія. Переводъ его пользовался большою распространенностью въ средніе вѣка, даже послѣ появленія другихъ, болѣе удовлетворительныхъ переводовъ, и сохранился въ значительномъ числѣ рукописей. Издаваемъ былъ ранѣе въ 1503, 1530, 1536, 1556 годахъ, вновь изданъ въ 1853 году Флоссомъ ¹.

б) *Versio Ambiguum S. Maximi*, переводъ сочиненія св. Максима Исповѣдника, извѣстнаго подъ названіемъ "Апора

¹ Codd.: Ratisb. (Monac.) 137, sec. X—XI, Vindob. 971 (olim salisb. 157) XI, Uindob. 754 (olim theol. 217) XII, Darmstad. (olim Colon) 30 XII, Fürstentfeld. (Monac.) 9 XV, Vatic. 177 XIV, Vatic. 176 XIV, Lips. 188 XIII, Florent. 89 XI—XII etc. (Gandavensis, Parisienses). Floss, § 13. Edd.: *Opera Dionysii veteris et nov[a]e translationis, etiam novissim[a]e ipsius Marsilii Ficini, cum commentariis Hugonis, Albeti, Thomae, Ambrosii oratoris, Linconiensis et Vercellensis. Argentinae. 1502—1503.* (только Cael. hier., съ коммент. Гуго и Альберта, I, f. 1—162, и Eccles. hier., f. 163—178. S. Dionysii Areop. martyr, ep. Athen. et Gallorum apostoli opera, quae quidem extent, omnia, quintuplici translatione versa, et commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani nunc iterum diligentissime editis elucidata, ab innumeris, quibus antehac scatebat mendis sedulo vindicata. Coloniae. 1556.

εἰς Γρηγόριον, или *Περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις* (Floss, с. 1195—1222), сдѣланъ былъ также по порученію короля, вскорѣ послѣ перевода Діонисія (около 861—862 г.). Сочиненіе Максима было переведено въ цѣломъ видѣ, какъ показываетъ изданный у Флосса подъ другимъ заглавіемъ отрывокъ перевода, относящійся къ концу его (*Liber de egressu et regressu animae ad Deum. Fragmentum.* с. 1023—1024). И этому труду предпосылается предисловіе, съ обращеніемъ къ королю, гдѣ указывается значеніе, какое имѣетъ произведеніе Максима для пониманія ареопагитскихъ твореній (с. 1193—1196). Извѣстны также стихи, имѣющіе отношеніе къ этому труду,—посвященіе перевода Карлу, стихи относительно языка переведеннаго творенія и стихи къ читателю его (с. 1235—1236). Въ противоположность предыдущему, разсматриваемый трудъ въ средніе вѣка былъ повидимому почти совсѣмъ неизвѣстенъ. Флоссъ не встрѣтилъ ни одного кодекса для своего изданія и ограничился перепечаткою лишь того отрывка, который изданъ у Gale, въ приложеніи къ сочиненію о раздѣленіи природы (1681), именно начала перевода ¹.

II. Изъ оригинальныхъ произведеній Эригены, написанныхъ прозой, какія извѣстны и изданы доселѣ, имѣетъ точную дату своего происхожденія

а) *De divina praedestinatione liber*, полемическое сочиненіе о предопредѣленіи противъ Готтшалка (Floss, с. 355—440), написанное, какъ сказано выше, въ 851 году, по настоянію Гинкмара и Пардула и частію самого короля. Были уже указаны обстоятельства, сопровождавшія его появленіе. Сочиненіе состоитъ изъ 19 главъ, кромѣ пролога съ четверостишіемъ въ концѣ и эпилога. Надписанія главъ не вполне

¹ Cod.: [cf. Mabillon. Act. SS. Ord. S. Bened. sec. IV, p. II, p. LXVI]. Floss, § 14, XVII. Christ. reg. 596 X, f. 9. Floss, § 12. Edd.: Th. Gale. I. Sc. Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine. Oxonii. 1681. App. p. 1—45.—F. Öhler. Anecdota graeca. T. I. [*Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίου Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*—заглавіе перваго помѣщеннаго въ изданіи произведенія Максима]. Halae. 1857. p. 38—93=Migne, ser. gr. t. 91, с. 1061—1115.

соотвѣтствуютъ дѣйствительному развитію мыслей въ сочиненіи и вообще оно представляетъ значительныя трудности при изученіи. Полемическія цѣли и необходимость примѣняться къ авторитету бл. Августина препятствовали свободному изложенію собственныхъ воззрѣній автора, вынужденнаго притомъ сгѣснить, и самыя воззрѣнія его еще не опредѣлились окончательно ко времени написанія этого сочиненія. Въ обычаѣ той эпохи Эригена не стѣсняется употреблять самыя рѣзкія выраженія противъ Готтшалка, которыя потомъ обращены были противъ него самого ¹. Сочиненіе обнаруживаетъ ту глубину мысли и высоту абстракціи, которыя проявились потомъ въ главномъ произведеніи философа, и при всѣхъ недостаткахъ ² признается однако высоко стоящимъ и въ формальномъ отношеніи надъ произведеніями другихъ писателей того вѣка ³. Встрѣченное осужденіемъ со стороны франкскихъ богослововъ и цѣлыхъ соборовъ сразу же по своемъ появленіи, оно уцѣлѣло какимъ-то образомъ до настоящаго времени, въ единственной, насколько извѣстно, рукописи, современной можетъ быть автору, и по ней издано Mauguin'омъ въ 1650 году и затѣмъ Флоссомъ ⁴.

b) Главное произведеніе Эригены есть сочиненіе *Περὶ φύσεως περὶ φύσεως id est De divisione naturae libri V*, называемое также въ кодексахъ и у самого Эригены просто *libri perì φύσεως* ⁵, о раздѣленіи природы или о природахъ (Floss, с. 441—1022). Предпринятое по убѣжденію Вульффада, нужно думать, уже по окончаніи упомянутыхъ переводовъ (858?, до 866), сочиненіе это представляетъ въ своемъ содержаніи цѣль-

¹ Prol. versus; I, 2, 4; II, 1, 2; III, 4, 5, 7; IV, 1—4; XVIII, 1; epilog. 3. Cf. Christlieb, 38 Anm.

² Huber, 59—60: zum Theil sehr geistvolle, zum Theil aber auch wieder verworrene und sich selbst widersprechende Schrift.

³ Schrörs, 115.

⁴ Codd.: S. German. 1314 (olim 634) bibl. Regiae Paris. по Флоссу X (Floss, § 10), по Quicherat IX вѣка (Plotini Enneades. Ed. Dübner. Paris. 1855. р. 550—551), прежде принадлежалъ корбейскому монастырю, гдѣ можетъ быть былъ и написанъ. Edd.: Maugin. *Veterum Auctorum, qui IX seculo de Praedestinatione et Gratia scripserunt, opera et fragmenta*. Paris. 1650. 4^o. T. I p. 109 sqq.

⁵ Floss, с. 441, cf. с. 168, 230.

ную систему воззрѣній философа, и раздѣляясь на пять книгъ, соотвѣтственно раздѣленію самой системы, изложено въ видѣ діалога учителя съ ученикомъ. Въ отдѣльныхъ книгахъ нерѣдко встрѣчаются значительныя отступленія отъ главнаго предмета, о которомъ должна идти рѣчь, и повторенія прежде сказаннаго. Но они допускаются авторомъ сознательно, въ виду важности и интереса нѣкоторыхъ затрогиваемыхъ вопросовъ, имѣющихъ притомъ особое значеніе въ цѣломъ системы, и ради лучшаго уясненія извѣстныхъ положеній. Въ общемъ поэтому они не нарушаютъ цѣльности произведенія, сообщая лишь разнообразіе его содержанію ¹. Что касается діалогической формы сочиненія, то нѣтъ нужды видѣть въ ученикѣ, который вообще ставитъ вопросы и даетъ отвѣты вполне достойные самого учителя, представителя „церковнаго сознанія“ Эригены, какъ дѣлаетъ это Кристлибъ ², или предполагать съ Вильгельмомъ мальмсберійскимъ, будто маской собесѣдника философъ хотѣлъ прикрыть непріятныя для латинскихъ читателей положенія ³. Свои убѣжденія онъ не стѣснялся высказывать рѣшительно и прямо, какъ въ этомъ произведеніи, такъ и въ другихъ. Но слѣдуетъ признать, что эта форма, сама по себѣ сообщающая живость изложенію, вполне соотвѣтствовала характеру внутренняго развитія спекуляціи Эригены, давая ему удобное средство въ видѣ вопросовъ и возраженій съ особою рельефностію представить недоумѣнія и противорѣчія, встрѣчавшіяся ему въ его философствованіи. Способъ выраженія авторомъ своихъ мыслей, по общему почти признанію, отличается высо-

¹ De div. nat. III, 1, с. 619 В; III, 23, с. 688 А; IV, 7, с. 769 D; V, 36, с. 978 С. «Боюсь, замѣчаетъ напр. въ послѣднемъ мѣстѣ ученикъ, какъ бы многократное повтореніе сложныхъ разсужденій объ одномъ и томъ же не наскучило читателямъ». «Сложная матерія, отвѣчаетъ учитель, и трудности неудобопонятнѣйшихъ предметовъ требуютъ многократныхъ и сложныхъ разъясненій и, можетъ быть, найдутся и такіе читатели, которымъ болѣе понравится частое повтореніе одного и того же, чѣмъ краткое лишь и бѣглое упоминаніе о томъ, что часто ускользаетъ отъ взоровъ ума; такое упоминаніе обыкновенно болѣе закрываетъ, чѣмъ разъясняетъ трудные предметы, и болѣе наводитъ, чѣмъ удаляетъ двусмысленность».

² Christlieb, 127—128.

³ Floss, с. 93 А.

кими достоинствами. Касаясь самых отвлеченных вопросов спекуляціи, не имѣя за собой установившейся философской терминологіи, онъ находитъ однако возможнымъ говорить болѣе или менѣе ясно и просто. По временамъ рѣчь его, не чуждая иногда нѣкоторой растянутости, принимаетъ поэтическій оттѣнокъ. Къ разсматриваемому сочиненію собственно и относятся похвальные, даже восторженные отзывы объ Эригенѣ, какъ писателѣ, нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученых¹.

Еще Вильгельмъ мальмсберійскій признавалъ книгу Эригены „весьма полезною (*bene utilem*) по причинѣ рѣшенія [въ ней] нѣкоторыхъ трудныхъ вопросовъ, если только не вмѣнять [въ вину автору ея] уклоненія въ извѣстныхъ пунктахъ отъ латинянъ, вслѣдствіе излишняго увлеченія греками, почему онъ и сочтенъ былъ за еретика“². И повидимому книга его стала было находить довольно широкое распространеніе въ XI—XII вѣкахъ, предъ временемъ расцвѣта схоластики, какъ на нее обрушилась булла Гонорія III отъ 23 января 1225 года. Въ виду того, что книга эта (*liber Perphisis titulus, totus scatens vermibus haereticae pravitatis*), какъ дошло до свѣдѣнія папы, имѣлась въ нѣкоторыхъ монастыряхъ и въ другихъ мѣстахъ и нѣкоторые монахи и ученые мужи (*claustrales nonnulli et viri scholastici*), любители новшествъ, очень усердно занимались чтеніемъ этой книги, въ предупрежденіе вреднаго вліянія ея буллою строго пове-

¹ Эбертъ относитъ къ литературнымъ достоинствамъ сочиненія стройность композиціи въ цѣломъ, ясность выраженія, точность и правильность, которыя не часто можно встрѣтить въ сочиненіяхъ столь отвлеченнаго, спекулятивнаго характера, легкость и подвижность изложенія, приковывающаго вниманіе читателя. Ebert, II 264. «Рѣдкое сочетаніе остроумія въ самой высокой степени и глубокомыслія у Эригены, говорить Kreutzhage, сказывается и въ его замѣчательномъ, всюду проникающемъ воодушевленіемъ способѣ выраженія мыслей (Schreibart), такъ что при чтеніи [его произведенія] все время пребываешь въ такомъ настроеніи, какъ будто находишься въ какомъ-то храмѣ, или священной рошѣ, полной чудесныхъ образовъ и таинственныхъ голосовъ (Geisterstimmen), которые вѣщаютъ о сокровеннѣйшихъ тайнахъ жизни». Kreutzhage. Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münster. 1831. S. 216. Cf. Floss, c. 108. Christlieb, 128. Huber, 44.

² Floss, c. 91C, 93A.

лѣвалось всѣмъ духовнымъ лицамъ, на материкѣ и въ Англіи, тщательно (*sollicite*) розыскивать это сочиненіе или части его и немедленно присылать въ Римъ для торжественнаго сожженія, или сожигать публично не отсылая, а тѣмъ, которые не доставятъ его чрезъ пятнадцать дней послѣ обнародованія буллы, объявлять отлученіе ¹. Не смотря на столь строгій приговоръ, до нашего времени все-таки сохранились частію почти полные экземпляры, частію отрывки сочиненія, относящіяся главнымъ образомъ къ XI и XII вѣкамъ. Впервые издалъ „давно ожидаемая“ (въ печати) книги о раздѣленіи природы Gale въ 1681 году въ Оксфордѣ. Изданіе вскорѣ же внесено было въ индексъ особымъ декретомъ Григорія XIII отъ 3 апрѣля 1685 года и сдѣлалось довольно рѣдкимъ. Перепечатку этого изданія, далеко неудовлетворительнаго въ научномъ отношеніи, далъ въ 1838 году Шлитеръ, но весьма неисправную, не смотря на титулъ: *editio recognita et emendata*. Болѣе или менѣе удовлетворяющее научнымъ требованіямъ изданіе принадлежитъ Флоссу (1853). Съ него сдѣланъ Ноакомъ переводъ сочиненія на нѣмецкій языкъ (1870—1874) ².

с) Прочіе труды Эригены — характера экзегетическаго. Изъ нихъ сохранился комментарий на небесную іерархію св. Діонисія (*Expositiones super ierarchiam caelestem S. Dionysii* (Floss, с. 125—266), хотя съ довольно большимъ про-

¹ Floss, с. 439. Полный и исправный текстъ буллы издалъ Pitra. *Analecta novissima. Spicilegii solesmensis altera continuatio*. I. 1885. p. 590—91.

² Codd.: Th. Galei XI, S. Germ. 309 (548) XI, Abrincat. 1976 XIII (все сочиненіе); S. Germ. 830 (549) XI (4 и 5 кн.); bibl. Reg. Paris. (Thuanus?) 1764 XII, (1-я и часть 2-ой), S. Germ. 280 (166) XII (тоже, съ пропусками); S. Germ. 1110 (589) XIII (IX? Hauréau, часть 1-ой). Floss, §§ 11 и 16. Edd.: Thomas Gale. *Ioannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine. Oxonii, e theatro Scheldoniano, anno MDCLXXXI.*—C. B. Schlüter. *Ioannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque. Editio recognita et emendata. Accedunt tredecim auctoris hymni ad Carolum Calvum ex palimpsestis Angeli Maii. Monasterii Guestphalorum, typis et sumptibus librariae Asthendorfianae. MDCCCXXXVIII.*—Iohannes Scotus Erigena über die Eintheilung der Natur. Übersetzt und mit einer Schluss-Abhandlung — — versehen von Ludwig Noack. Abtheil. I—II. Berlin. 1870—74 (Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Von. J. H. v. Kirchmann. B. 40).

пускомъ въ срединѣ и безъ нѣсколькихъ страницъ въ концѣ. Въ этомъ трудѣ дѣлаются уже ссылки на сочиненіе о раздѣленіи природы ¹, но нѣтъ слѣдовъ знакомства съ приписываемыми св. Максиму Исповѣднику схоліями на Діонисія, присланными во Францію въ 875 году Анастасіемъ бібліотекаремъ. Ближайшій поводъ къ происхожденію его неизвѣстенъ. Общая задача комментатора — сдѣлать переведеннаго имъ ранѣе слишкомъ буквально и труднаго для пониманія автора болѣе доступнымъ для латинскихъ читателей. Приводя послѣдовательно текстъ Діонисія въ своемъ переводѣ, онъ даетъ обыкновенно вслѣдъ затѣмъ перифразъ его и разъясняетъ смыслъ, вставляя нерѣдко собственные разсужденія по тому или другому вопросу. Во всѣхъ, повидимому, извѣстныхъ, донынѣ рукописяхъ недостаетъ нѣкоторыхъ частей комментарія (с. 176, гл. III, § 1—VII, § 1, cf. с. 1044C—1050C; с. 266, XV, § 3, cf. с. 1067D—1070C). Въ такомъ неполномъ видѣ изданъ онъ въ первый разъ Флоссомъ. Пропуски не восполнены и въ позднѣйшемъ изданіи Май 1872 г. ².

d) Къ позднѣйшему періоду жизни и дѣятельности Эригены съ вѣроятностію должны быть отнесены и другіе экзегетическіе труды его, именно посвященные истолкованію Евангелія отъ Іоанна. Извѣстна, прежде всего, въ цѣломъ видѣ отдѣльная гомилія на прологъ этого Евангелія (I, 1—14), *Homilia in prologum S. Evangelii secundum Ioannem* (cod.: *Omelia I. Scoti translatoris Ierarchiae Dionysii. Floss*, с. 283—296). Замѣчательна въ ней рѣшительность и опредѣленность, съ какою авторъ высказывается по нѣкоторымъ труднѣйшимъ и важнѣйшимъ вопросамъ, рѣшаемымъ въ со-

¹ Floss, с. 167—168, с. 230.

² Codd.: Vatic. 652 XI, Monac. 380 XIII, Brugens. 1 XIV—XV, Vatic. 177 XIV, Vatic. 176 XIV. Floss, § 3—5. Edd.: A. Mai. *Patrum nova bibliotheca*. T. VIII. Romae. 1872. Ed. Cozza. II, р. 1—102. Лишнее въ данномъ случаѣ въ изданіи Май, р. 39—40, въ сравненіи съ изданіемъ Флосса, не принадлежитъ Эригенѣ, какъ это видно уже изъ словъ отрывка р. 39: *σκοπός, quod huic translatori (=Эригенѣ) interpretationem dicere placuit*; cf. р. 41, *adnot.* Равнымъ образомъ р. 18—21 есть отрывокъ изъ комментарія другаго писателя на текстъ, уже истолкованный Эригеною (р. 15—18 = Floss, с. 146—150).

чиненіи о раздѣленіи природы ¹. Представляя подробное объясненіе текста Евангелія, съ обращеніемъ къ греческому подлиннику, гомилія можетъ служить, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, образцомъ краснорѣчія Эригены. Издана Равессономъ въ 1841 году по рукописи, не описанной имъ съ точностью; перепечатана у Taillandier и Флосса ².

е) Помимо указанной гомиліи Эригеною предпринятъ былъ комментарий въ собственномъ смыслѣ на Евангеліе отъ Іоанна (*Commentarius in S. Evangelium secundum Ioannem*. Floss, с. 297—348). Отъ этого труда сохранились только три отрывка, довольно значительные впрочемъ по объему (гл. I, 11—29. III, 1—IV, 28. VI, 5—14). Заглавіе произведенія и имя автора не сохранились, но древность рукописи и содержаніе отрывковъ не могутъ, кажется, оставлять сомнѣнія въ принадлежности его Эригенѣ. Начало перваго отрывка захватываетъ нѣсколько стиховъ, истолкованныхъ съ болѣею подробностію въ гомиліи (гл. I, 11—14); сличеніе его съ гомиліей, однако, едва ли можетъ привести въ какомъ-либо выводамъ объ отношеніи ихъ по времени. Особенности въ содержаніи комментарія, близкое знакомство автора его съ греческимъ богословіемъ, заставляютъ относить его вообще къ позднѣйшимъ произведеніямъ Эригены ³. И здѣсь, какъ и въ гомиліи, имѣется въ виду греческій текстъ Евангелія. Толкованіе отличается обстоятельностью и имѣетъ научно-спекулятивный, не практически-назидательный характеръ. Истолковываемый текстъ даетъ при этомъ не рѣдко поводъ комментатору къ самостоятельнымъ экскурсамъ въ область спекуляціи. Въ полномъ видѣ комментарий, если онъ доведенъ былъ до конца, долженъ былъ приближаться по величинѣ къ сочиненію о раздѣленіи природы (по приблизительному расчету — 400 или 500 столбцовъ изданія Миня), и

¹ Cf. с. 287A: *audi divinum et ineffabile paradoxum etc.*

² Codd.: Alenconiensis. Floss, § 8. Cf. Ceillier, XIX^e, 229: ms. de l'Abbaye de saint Evroul (Rivet, *Hist. Litter.* t. 5, p. 429). Edd.: F. Ravaisson. *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*. Paris. 1841. p. 334 sqq.—S.-R. Taillandier. *Scot Erigène*. Strasb. 1843. p. 299 sqq.

³ Губеръ полагаетъ, что гомилія («nach Inhalt und Form wohl das Reifste was Erigena schrieb») написана послѣ комментарія. Huber, 123.

если бы сохранился вполнѣ, имѣлъ бы безъ сомнѣнія весьма важное значеніе для уясненія воззрѣній Эригены въ нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ. Отрывки изданы были Равессономъ, по найденной имъ въ Лаонѣ рукописи, можетъ быть IX вѣка, въ 1849 году; перепечатаны у Флосса, съ присоединеніемъ поправокъ ¹.

III. Живя при дворѣ и пользуясь покровительствомъ короля, ученый, въ силу обычая того времени, по необходимости, такъ сказать, долженъ былъ выступить и въ роли поэта. Сохранилось до 16 стихотвореній Эригены на латинскомъ языкѣ, греческія фразы изъ нѣсколькихъ не дошедшихъ до насъ и 2 стихотворенія на греческомъ языкѣ. Были уже упомянуты стихи, стоящіе въ связи съ переводами Діонисія (Floss, с. 1029—1030, с. 1037—1038, с. 1194 = р. XXIII) и Максима (с. 1235—1236, Sect. III, 1—III). Изъ прочихъ (с. 1221—1240) нѣкоторые написаны повидимому на особые случаи: I, i, гдѣ воспѣвается возвращеніе Карла послѣ пораженія Людовика Нѣмецкаго въ 859 году 15 января; I, iv—похвала Ирминдрудѣ, супругѣ Карла Лысаго (V, i, 20 — Карлу); II, ii, V, ii—въ честь св. Діонисія по поводу украшенія его храма; IV, i—по случаю построенія храма въ честь Божіей Матери. Большая же часть была, по предположенію Эберта, поэтическою данью Эригены своему меценату, можетъ быть ежегодною, которая преподносилась обыкновенно въ празднику Пасхѣ, какъ указываютъ на то самыя заглавія и содержаніе стихотвореній. Таково можетъ быть и I, i—О распятіи Христа; далѣе: I, ii—О крестѣ; I, iii—О пасхѣ; I, v—О воскресеніи Христа; I, vi—Сошествіе Христа во адъ и воскресеніе; I, vii—Еще о воскресеніи Хри-

¹ Codd.: Laudun. 81 IX (X—XI по Флоссу). Floss, § 9. Edd.: F. Ravaisson. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, publié sous les auspices du ministre de l' instruction publique. Tome I. Paris. 1849. p. 503 sqq. Floss, l. c., cf. Additamentum, с. 1241—1244. То, что издано Флоссомъ по той же рукописи въ качествѣ четвертаго отрывка комментарія (с. 1243—1244), не можетъ быть признано таковымъ и вообще, нужно думать, не принадлежитъ Эригенѣ. Это повидимому ничто иное, какъ неизвѣстно кому принадлежащій письменный отвѣтъ на вопросъ о значеніи различныхъ названій молитвы 1 Тим. II, 1 по Амвросію и Августину.

ста; II, 1—Торжество Христа надъ смертію и діаволомъ; I, VIII—О воплощеніи Слова (*De Verbo incarnato*)—могло быть написано къ празднику Рождества Христова.

Философъ не былъ поэтомъ по призванію и облачалъ лишь обыкновенно въ форму пентаметровъ или гекзаметровъ абстрактныя положенія своей спекуляціи. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія особенно послѣднее изъ поименованныхъ стихотвореній (I, VIII), представляющее какъ бы схему воззрѣній Эригены (ср. также I, VII; I, III; I, V). Съ истиннымъ, даже сильнымъ паѳосомъ написано, по Эберту, одно стихотвореніе (II, 1). Что касается формальной стороны въ стихотвореніяхъ Эригены, то по отзыву того же знатока латинской литературы, стихи текутъ у него легко и чужды всякой напыщенности, обычной у ирландскихъ поэтовъ. По Куртцу также они „отличаются большимъ искусствомъ въ выраженіи (*Gewandtheit im Ausdruck*), чистотою языка, естественностію изложенія и тщательнымъ соблюденіемъ просодическихъ и метрическихъ законовъ“¹. Особенность ихъ составляетъ нерѣдкое употребленіе греческихъ словъ и цѣлыхъ фразъ. Извѣстны опыты и особыхъ стихотвореній на греческомъ языкѣ (V, 1, 20; V, II), въ которыхъ однако не будетъ несправедливымъ приложить вмѣстѣ съ Флоссомъ эпитетъ „*incompti et horridi*“². Стихи сохранились главнымъ образомъ въ ватиканской рукописи съ заглавіемъ: *Liber versusum plurimorum. [ad marginem:] Versus Ioannis sapientissimi ad Carolum Calvum, filium Ludovici Pii, cujus avus fuit Carolus Magnus*, и по ней изданы, съ присоединеніемъ двухъ стиховъ изъ другой ватиканской же рукописи, Май и перепечатаны Шлитеромъ. Нѣкоторые стихотворенія находятся въ рукописяхъ бібліотекъ парижской и кембриджской. Всѣ вмѣстѣ изданы Флоссомъ и должны въ новѣйшее время войти въ изданіе произведеній поэтовъ каролингскаго вѣка въ *Monumenta Germaniae historicae*³.

¹ Ebert, II, 266. Kurtz, Handbuch der KG. II, 1, 561. Ср. напротивъ Christlieb, 68: Ihre Form ist sehr häufig nicht fehlerfrei (?).

² Floss, XVIII.

³ Codd.: 1) Vatic. Christ. regiae 1587 IX—X (X—XI по Флоссу). 2) Vatic. Christ. regiae 1709 XI. 3) Armament. Paris. 378 IX—X. 4) Can-

IV. Всѣ разсмотрѣнныя произведенія Эригены, которыя изданы у Флосса и съ несомнѣнностію принадлежатъ ему, или носятъ прямо богословскій характеръ, или, по крайней, мѣрѣ, такъ или иначе отражаютъ религіозную настроенность автора. Но съ его именемъ, съ вѣроятностію, доходящею до достовѣрности, должны быть связаны и нѣкоторыя, не помѣщенныя въ изданіи Флосса, произведенія свѣтскаго содержанія. Это прежде всего—

а) переводъ одного неоплатоническаго сочиненія: *Prisciani philosophi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*,—„Рѣшенія недоумѣній (о нѣкоторыхъ предметахъ) персидскаго царя Хозроя“, Присціана лидійскаго, одного изъ тѣхъ философовъ, которые въ 529 году удалились

tabr. Coll. Corp. Christi 223 IX. 5) (греч. стих.) S. Germ. Prat. (Labbe)= Laudun.; Bruxell. 10078—10084 XII. Floss, § 15. Cf. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde IV. 1879. E. Dümmler Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Dichter aus der Zeit der Karolinger. S. 531—534. Edd.: A Mai. Classicorum Auctorum e codicibus Vaticanis editorum Tom. V, p. 426 sqq., 444 sqq. (1—2). Schlüter, l. c.—F. Ravaisson. Rapports au ministre de l' instruction publique sur les bibliothèques des départements de l' Ouest. Paris. 1841 p. 356 sqq. (3). Taillandier, l. c. (3).—Floss, l. c. (1—5).—Monumenta Germaniae historica. Poetae latini aevi Carolini. T. III, p. 3. Recensuit L. Traube.

Изъ отрывковъ, изданныхъ у Флосса въ *Sectio V, I* съ именемъ «греческихъ стиховъ» Эригены, можно заключать, что число стихотвореній Эригены далеко не ограничивалось нынѣ извѣстными. Въ дѣйствительности эти *græci versus* не особые стихи (за исключеніемъ, нужно думать, № 20; №№ 18 и 19 вовсе не стихи), а отдѣльныя греческія строки, или двустишія и трестішія, выписанныя изъ латинскихъ стихотвореній, находившихся въ *Liber versuum plurimorum*, какимъ-то Мартинномъ учителемъ (*διδάσκαλος*), съ цѣлію, вѣроятно, упражненія въ греческомъ языкѣ. Такъ № 1=I, II, 67—68; 2=I, V, 49—50; 3=I, VI, 41; 4=I, VII, 25; 5, 8=I, VIII, 20—22, 33—34. Изъ прочихъ №№ (6, 7, 9—17), для которыхъ не сохранилось соотвѣствующихъ латинскихъ стихотвореній, обращаютъ на себя вниманіе № 16, гдѣ упоминается Гинкмаръ, и № 17, гдѣ упоминаются Іоаннъ, «слава римскаго народа», и Ліуддонъ, «грекъ изъ грековъ» (*Ἑλλήνων Ἕλληγ*).—Къ поименованнымъ въ текстѣ стихотвореніямъ слѣдуетъ присоединить еще чetyрестішіе въ концѣ пролога къ сочиненію о предопредѣленіи (с. 557). Нѣтъ основаній приписывать Эригенѣ стихи напечатанные у Флосса р. XII; едва ли можетъ принадлежать ему и эпитафія Гинкмару, *Neues Archiv u. s. w. S. 533—534, № VII*. Ср. тамъ же стихотворенія о греческихъ и еврейскихъ буквахъ и объ иностранныхъ словахъ, № IX.

изъ Аѳинъ искать покровительства въ Персіи. Въ предисловіи къ сочиненію указывается до 33 авторитетовъ, на основаніи которыхъ даются рѣшенія, но далѣе можно встрѣтить ссылки только на 12 изъ нихъ, такъ какъ сохранились всего только 8—9 главъ переведеннаго сочиненія. Обширнѣе другихъ отвѣтъ на первый вопросъ—„о душѣ, въ особенности человѣческой“; далѣе слѣдуютъ отвѣты на вопросы: о снѣ, о сновидѣніяхъ, о временахъ года, о медицинѣ, о морскихъ приливахъ и отливахъ, о тѣлахъ, находящихся въ воздухѣ, объ измѣненіи формы въ переселяющихся [животныхъ организмахъ], о ядовитости [нѣкоторыхъ] пресмыкающихся. Греческій подлинникъ неизвѣстенъ; нѣтъ, повидимому, даже упоминанія объ этомъ сочиненіи у какого-либо писателя. Переводъ найденъ Quicherat въ 1853 году, въ рукописи IX вѣка, и едва ли, по его предположенію, могъ принадлежать кому-либо другому кромѣ Эригены, хотя имя его и не обозначено въ рукописи. Это та самая рукопись, въ которой находится и сочиненіе Эригены о предопредѣленіи, и переводъ помѣщенъ въ ней непосредственно за этимъ сочиненіемъ. Напечатанъ переводъ Дибнеромъ въ приложеніи къ изданію *Энеадъ Плотина* 1855 г., вмѣстѣ съ трактатомъ Quicherat ¹.

b) Затѣмъ—комментарій на извѣстное руководство Марціана Капеллы къ изученію «семи свободныхъ наукъ» (*Satyricon sive Nuptiae Philologiae et Mercurii, libri IX*¹), доселѣ, насколько извѣстно, не изданный въ цѣломъ видѣ. Происхожденіе его стояло, конечно, въ связи съ учительскою дѣятельностію Эригены. Въ рукописи IX—X вѣка, гдѣ онъ помѣщенъ вслѣдъ за отрывкомъ изъ *De divisione naturae* и трактатами Боэтія, на ряду съ двумя другими комментаріями на Капеллу, имя автора не указано. Но принадлежность его Эригенѣ достаточно подтверждается, помимо нѣкоторыхъ данныхъ въ самомъ содержаніи, цитатами изъ него у Ремигія оксеррскаго съ поименованіемъ Іоанна Скота. Изданіе ком-

¹ Cod.: S. Germ. 1314 (634). Ed.: Plotini Enneades. Ed. Creuzer et Moser. Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi Solutiones, ed. F. Dübner. Paris. 1855. c. 545 sqq. 549—552: Jul. Quicherat. Dissertatio (cf. Bibliothèque de l'École des chartes, 3-e série, t. IV. Janv.—Févr. 1853. p. 248—263); 553—579: Solutiones.

ментарія давно уже было обѣщано Питрою, который въ 1849 году нашелъ въ Великобританіи (dépôt de Middle-Hill) глоссы на двѣ первыя книги Капеллы и призналъ ихъ принадлежащими Эригенѣ; но обѣщаніе осталось неисполненнымъ. Флоссъ, не имѣвшій, по его словамъ, возможности издать комментарий, ограничился только бѣглымъ описаніемъ парижской рукописи, въ которой онъ находится. Наконецъ, по этой рукописи Hauréau издалъ въ 1862 году часть комментарія. Изданы глоссы на 4-ю книгу, о діалектикѣ, и именно болѣе полный текстъ ихъ, представляющій повтореніе, съ поправками и дополненіями, непосредственно предъ тѣмъ находящагося текста комментарія того же самого автора и на ту же самую книгу ¹.

Поименованными произведеніями и ограничивается собственно, насколько донинѣ извѣстно, число произведеній, которыя несомнѣнно принадлежатъ Эригенѣ, или приписываются ему съ весьма большою вѣроятностію. Въ дополненіе къ свѣдѣніямъ о литературномъ наслѣдіи, оставшемся отъ Эригены, необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній о томъ, что хотя приписывается Эригенѣ, или, по крайней мѣрѣ, издано въ качествѣ отрывковъ изъ несохранившихся произведеній его, но на самомъ дѣлѣ не принадлежитъ ему, или не представляетъ отрывковъ изъ какихъ-либо особыхъ сочиненій помимо перечисленныхъ выше,—и вообще о томъ, что усвоится ему нѣкоторыми библіографами и учеными прежняго и новаго времени.

а) Не принадлежитъ Эригенѣ изданный Флоссомъ съ его именемъ комментарий на мистическое богословіе Діонисія Ареопагита, *Expositiones seu Glossae in Mysticam theologiam Sancti Dionysii* ². Текстъ Діонисія здѣсь комментируется въ томъ переводѣ, который сдѣлалъ въ XII вѣкѣ Іоаннъ Сара-

¹ Cod.: S. Germ. 1110 IX—X (XIII по Флоссу). Floss, § 16. Ed.: Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques. t. XX, 2 partie. 1862. Hauréau. Commentaire de Jean Scot Erigène sur Martianus Capella, manuscrit de St.-Germain—des Prés, № 1110. p. 1—8. 8—39 (Dialectica). Cf. Huber, 441—442.

² Floss, c. 267—284; cod. Vindob. hist. eccles. 136 XIV; cf. § 7.

senus (Sarrasin), имѣвшій предъ собою болѣе исправный греческій текстъ, чѣмъ какой имѣлъ Эригена ¹. Ему же, кажется, принадлежитъ и изданный комментарий ². Въ самыхъ приѣмахъ толкованія и въ содержаніи комментарія нѣтъ чего-либо напоминающаго Эригену, и у новѣйшихъ ученыхъ, признающихъ принадлежность его Эригенѣ, при изложеніи ученія послѣдняго однако не цитруется это произведение, — „весьма полезное, но и весьма темное“, какъ замѣчается въ припискѣ къ нему ³.

б) Изданное у Флосса въ качествѣ пролога къ несохранившемуся будто бы комментарий Эригены на церковную іерархію: *Expositiones super ierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii* ⁴, по рукописямъ, содержащимъ собственно переводъ твореній Діонисія и частію толкованія на него, представляетъ въ первой части („*Secundus vero liber, cui est*“ etc.) ничто иное, какъ отрывокъ изъ предисловія Эригены къ его переводу Діонисія. Дальнѣйшая часть „пролога“ („*Ad beatum Timotheum secundum scripsit librum*“ etc.), послѣ эпиграммы, переведенной съ греческаго, взята изъ ареопагитикъ Гильдуина ⁵. Очевидно, средневѣковые глоссаторы, или просто переписчики твореній Діонисія предпосылали эти отрывки, вмѣстѣ съ заимствованнымъ откуда-то третьимъ („*Praesumbentium capitulorum*“ etc.) ⁷, книгѣ о церковной іерархіи въ качествѣ введенія.

с) То, что принимается обыкновенно за отрывокъ особаго

¹ Cf. *Opera Dionysii veteris et nov[a]e translationis, etiam novissim[a]e*. Argentorati. 1502—1503. I. f. 263—264.

² Cf. *Prologus Iohannis Scoti* [? cod.] in *Mysticam theologiam*, Floss, c. 267—269 и *Prologus Iohannis Saraceni ad Odonem Sancti Dionysii reverendum abbatem in librum Dionysii Areopagitae De divinis nominibus*. *Opera Dionysii* etc. 1502—1503. f. 179, также *Prologus I. Saraceni: De mystica theologia*, f. 262 v^o

³ c. 284: *opus multum utile, et obscurum valde*. Huber, 44, Anm. 6 указываетъ только ссылку на Іеронима въ прологѣ.

⁴ Floss, c. 265—268. Codd.: Lipsiens. 188 XIII, Vatic. 172 XIV, Sorbonn. 1355 VIII; cf. § 6.

⁵ c. 1033 C—1034 C.

⁶ Hilduinus. *Areopagitica*, cap. X. Migne, ser. lat. t. 106, c. 30.

⁷ Cf. c. 1071—1072, также codd. Ratisb. 137 XI и Darmst. 30 XII.

сочиненія — „Liber de egressu et regressu animae ad Deum“, есть на самомъ дѣлѣ, какъ было упоминаемо ранѣе, отрывокъ изъ перевода произведенія св. Максима De ambiguis¹. Какое именно сочиненіе съ означеннымъ заглавіемъ видѣлъ въ Трирѣ собиравшій въ 1594 году рукописи для ватиканской библіотеки В. Нортгаузенъ, по которому это сочиненіе, написанное неоплатоническимъ стилемъ, заключаетъ, какъ свидѣтельствуется Александръ Галесъ и другіе ученые (alii post eum doctores Gymnastici), неправильное ученіе о Троицѣ², равнымъ образомъ, какую рукопись съ тѣмъ же надписаніемъ встрѣтилъ въ Clairmagais Мабильонъ³, это еще требуетъ разъясненія. Въ настоящемъ столѣтіи Грейтъ, безуспѣшно пытавшійся отыскать указанное этими учеными сочиненіе, принялъ за отрывокъ изъ него найденный имъ въ одной рукописи листокъ перевода твореній Максима, содержащій разсужденіе о скоротечности земной жизни⁴, и издалъ съ такимъ значеніемъ въ 1838 году⁵. Флоссъ и ранѣе его Taillandier, перепечатавшие этотъ отрывокъ съ тѣмъ же заглавіемъ⁶, лишь послѣдовали въ данномъ случаѣ Грейту. Такъ какъ при напечатаніи оборотная сторона листка принята была очевидно за первую, то начало и конецъ отрывка въ печатномъ его изданіи оказались соединенными въ срединѣ⁷. Можно, кажется, съ вѣроятностію предполагать, что надписаніе „De egressu et regressu animae ad Deum“, видѣнное Нортгаузеномъ и Мабильономъ, относилось къ извѣстной части сочиненія о раздѣленіи природы, или даже

¹ Cod. Gudianus f. 263b—264a. Öhler, p. 400—402. Migne, s. gr. t. 91, c. 1416 AD.

² Floss, § 12.

³ Cod. Claromariscensis prope Audomaropolin. Mabillon. Acta SS. ord. S. Bened. Sec. IV, p. II, p. LXVI; cf. Floss, ibidem.

⁴ Cod. Vatic. Christ. regiaë 596 X collectaneus, 4^o. f. 9.

⁵ C. Greith. Spicilegium Vaticanum. Frauenfeld. 1838. p. 80 sqq.

⁶ Taillandier, append. III, p. 327—328; cf. p. 70. Floss, c. 1023—1024.

⁷ Начало: adhuc eo longius, c. 1024A=ἐτι τοῦτου πορρωτέρω, конецъ—предыдущія слова: volatus avis transeuntis=πτήσις ὁρνέου παρερχομένου.

перевода Максима ¹; Галесъ же могъ имѣть въ виду именно сочиненіе о природахъ.

д) Едва ли не должно предполагать нѣчто подобное и относительно „трактата“ *De visione Dei*, который, по Gale, былъ найденъ Мабильономъ также въ Clairmarais и начинался словами: *Omnes sensus corporei ex conjunctione nascuntur animae et corporis* ².

е) Писалъ ли Эригена особое сочиненіе объ евхаристіи, для окончательнаго рѣшенія этого вопроса, повидимому, пока не имѣется достаточныхъ даныхъ. Признается въ настоящее время обыкновенно доказаннымъ, что приписанное ему въ XI вѣкѣ, во время возбужденнаго Беренгаромъ турскимъ спора объ евхаристіи, сочиненіе (*De Eucharistia*), которое осуждаемо было на соборахъ въ Парижѣ, затѣмъ въ Верчелли и въ Римѣ (1050), и наконецъ, предано огню рукою самого Беренгара въ Римѣ въ 1059 г., было въ дѣйствительности сочиненіемъ Ратрамна *De corpore et sanguine Christi* ³. Но остается невыясненнымъ, что именно послужило поводомъ къ усвоенію Эригенѣ чужаго сочиненія. Вниманіе его во всякомъ случаѣ было обращено на вопросъ объ евхаристіи, по которому въ его время происходилъ споръ, и самъ онъ явно склонялся въ своихъ взглядахъ на сторону Ратрамна, какъ это видно изъ сохранившихся его произведеній ⁴. Извѣстно направленное противъ Эригены сочиненіе современника его Адревальда, монаха флерійскаго монастыря, *De corpore et sanguine Christi contra ineptias Ioannis Scoti* ⁵. Но это есть просто рядъ буквальныхъ выписокъ изъ Іеро-

¹ Ср. напр. не соответствующее даже содержанію надписаніе къ IV и V книгамъ *De divis. nat.* въ Cod. S. Germ. 830 XI в. рукою XIV в.: «*De superessentiali natura*». Floss, § 11.

² Floss, с. 97. Cf. Ceillier, XIX, 227: Mabill. tom. 6 Act. in prologo, num. 135, p. 46.

³ Migne, ser. lat. t. 121; cf. с. 164 и *Epistola Ascelini ad Berengarium*, Migne, t. 150, с. 67.

⁴ *Expos. super ierarch. coel.* с. 140. Comment. in *Evang. sec. Ioan.* с. 311 B, 345 A, 347 A.

⁵ Adrevaldus, *Floriacensis monachus*, anno 878. Migne, s. l. t. 124, с. 947—954. Apud Acherium, *Spicil.* t. I, 150—152, ex mss. abbatae Floriac.

нима, Августина, Григорія и Кипріяна, безъ особаго вступленія и безъ видимой связи. Вѣроятнымъ можно считать мнѣніе, что особаго, болѣе или менѣе значительнаго по объему сочиненія объ евхаристіи Эригена не писалъ ¹.

Если у нѣкоторыхъ писателей можно встрѣтить довольно длинный списокъ усвоенныхъ Эригеномъ произведеній, кромѣ разсмотрѣнныхъ выше, то этотъ списокъ въ большей его части основывается, вѣроятно, лишь на разнаго рода недоразумѣніяхъ. Болѣе или менѣе правильное, хотя весьма неполное представленіе о литературной дѣятельности Эригены имѣетъ Вильгельмъ мальмсберійскій, знающій его какъ переводчика Діонисія и автора сочиненія *De divisione naturae* ², и тѣ, которые слѣдуютъ ему (Винценцій † 1264, указывающій еще на сочиненіе *De Eucharistia* и комментарий на Діонисія, вслѣдъ за Гелинандомъ † 1223, Антонинъ † 1459) ³. Въ позднѣйшее время, не принимая въ соображеніе показаній Вильгельма и неправильно комбинируя нѣкоторыя отрывочныя данныя средневѣковыхъ библиографовъ, Тритемій († 1516) и Vale († 1560) главное произведеніе Скота Эригены усвояютъ другому Іоанну Скоту, а на самого Эригену, переводчика Діонисія, послѣдній переноситъ произведенія другого лица съ именемъ Іоанна ⁴.

¹ F. W. Laufs. Über die verloren gehaltene Schrift des I. Scotus von der Eucharistie. Theolog. Studien und Kritiken, 1828. H. IV, 756 ff. и за нимъ другіе: Floss, § 18; Christlieb, 30—32, 68—81; Huber, 98—105. Ср. однако Bonner Anonym, ap. Floss, c. 34—42.

² Floss, c. 91—93.

³ Flos, § 22, XXV.

⁴ Прежде всего, у Гонорія отенскаго (ок. 1130) въ сочиненіи *De scriptoribus ecclesiasticis*, въ отдѣлѣ о писателяхъ IV—V вв. (sic) встрѣчается сообщеніе: *Ioannes Scotus vel Chrysostomus in Scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stilo librum περί φύσεως, id est de natura omnium rerum.* (Fabricius. Biblioth. eccles. Hamburg. 1718. Honorius Augustod. De scr. eccles. III, 12, p. 86). Подъ этимъ «Іоанномъ Златоустомъ», очевидно, должно разумѣть Эригену. Другой библиографъ, Сигибертъ de Gembloux († 1112), говоритъ напротивъ объ Эригенѣ только, что *Ioannes Erigena, iubente Carolo, Ludovici imperatoris filio, libros Dionysii Areopagitae in Latinum transtulit.* (Ibid. Sigibertus Gemblacensis. De scr. eccles. c. 94, p. 104). Но нѣсколько ранѣе у него можно читать, что какой-то *Ioannes Scotus, in exponendis di-*

Правильное и болѣе или менѣе полное представленіе о дѣлѣ установлено уже въ новѣйшее время, послѣ изданія произведеній Эригены. Первый издатель сочиненія *De divisione naturae*, Gale (1681), призналъ тождество автора этого сочиненія и вмѣстѣ автора сочиненія *De praedestinatione*, изданнаго ранѣе (1650), съ переводчикомъ Діонисія и Максима. Однако, онъ, относя къ числу тѣхъ твореній, „касательно которыхъ у древнихъ нѣтъ колебанія“, книгу объ евхаристіи и трактатъ *De visione Dei*, почти отрицательно рѣшаетъ вопросъ о принадлежности Эригенѣ комментаріевъ на Капеллу и даже на Діонисія и ничего не знаетъ о комментаріи на евангеліе отъ Іоанна. Составленный имъ частію по Bale („*confidentissimus Baleus*“), съ которымъ онъ, впрочемъ, не во всемъ соглашается, списокъ сочиненій, правильно или неправильно, по его мнѣнію, усвояемыхъ Эригенѣ, повторяется у Фабриція,

vinis et humanis scripturis satis idoneus, fecit tractatus in Matthaeum, scripsit librum de officiis humanis et alia, quae ab aliis habentur. (Ibid. c. 65, p. 100) Тритеміи отождествилъ этого Іоанна (monachus ordinis S. Benedicti, Bedae discipulus, collega Albini=Alcuini, ок. 800 г.) съ Іоанномъ Гонорія и приписалъ ему, кромѣ *In Evang. Matth. lib. III* и *De officiis hum. lib. I*, еще *De divis. nat. lib. I*. (Fabricius. *Bibl. eccles. Trithemius. De scr. eccl.* c. 262, p. 71. Cf. Floss, § 22, XXV). Другой Іоаннъ, называемый Эригена (ок. 850), по нему, перевелъ *Ierarchiam et libros Dionysii lib. IV*, написалъ «*super eisdem lib. IV et quaedam alia*». (Ibid. c. 271, p. 73; нѣсколько иначе въ сочиненіи *De viris illustr. ordinis S. Benedicti*, II, c. 27, III, c. 212. Floss, ibid.) Еще далѣе пошелъ Bale. Первому Іоанну (Ioannes Mailrosius, 792 въ Тичино или въ Павіи), кромѣ указанныхъ у Тритемія сочиненій, онъ приписываетъ: *De officiis divinis lib. I. De germanis juxta Irenicum lib. I. Commentarios scripturarum lib. I. Homilias eruditas lib. I*. (Ioan. Baleus. *Illustrium majoris Britanniae scriptorum summarium*. 1548. f. 57. Ap. Floss, § 22, XXVI). Съ Іоанномъ же Эригеною († 884) онъ смѣшиваетъ Іоанна Патріція испанскаго (Cf. Gale, ap. Floss, c. 99) и, кромѣ перевода Діонисія (858) и комментаріевъ на него (*In Ierarchiam lib. IV. In theologiam mysticam lib. I*), приписываетъ ему переводъ на халдейскій, арабскій и латинскій языки, *Aristotelis moralia de secretis secretorum seu recto regimine principum lib. IX* и цѣлый рядъ другихъ произведеній: *De immaculatis mysteriis I. De fide contra barbaros I. De corpore et sanguine Domini I. Pro instituendis nobilium filiis I. Paraphrasticos tomos I. Epistolas ad diversos I. Dogmata philosophorum I. Et adhuc alia*. (Baleus, f. 64. Ap. Floss, XXVI—XXVII).

Ceillier, Кристлиба.¹ Результаты новѣйшихъ изысканій въ этой области нашли выраженіе въ изданіи Флосса, къ которому необходимо, однако, сдѣлать и нѣкоторыя поправки и дополненія, какъ видно изъ сказаннаго выше.

¹ 1) De Eucharistia I. 2) Versiones Dionysii Areop. IV. 3) De praedest. . 4) Versiones S. Maximi de Ambig. 5) De visione Dei. 6) De Divis. Naturae V. 7) Epistolae. 8) Versus. Затѣмъ, какъ не принадлежащія Эригенѣ или возбуждающія сомнѣніе: 9) In Martianum Capellam Commentarii. 10) Excerpta ex Macrobio. 11) De Disciplina Scholarium. 12) Disputatio cum Theodoro Studita. 13) Versio Moraliū Aristotelis. 14) Versio libri Arist. de Regimine Principum. 15) Commentarii in Arist. Praedicamenta (cf. Ceillier, XIX, 229). 16) Dogmata Philosophorum. 17) Homiliae. 18) De fide contra Barbaros. 19) Paraphrastici Tomi, sive Commentarii in Dion. Areop. Ceillier присоединяетъ: 1) Traité sur les visions de S. Denys, 2) Version de quelques histoires miraculeuses rapportées par les Grecs (Pez, t. 6, anecd. p. 78, 79), признаваемые неподлинными. 3) Homélie. Th. Galei praefatio editionis etc. ap. Floss, c. 96—99. Fabricius. Bibliotheca latina. Florentiae. 1858. T. III, c. 420—422. Ceillier, XIX, 225—229. Christlieb, 81—84.

ГЛАВА II.

Источники воззрѣній Эригены и его отношеніе къ нимъ.

Характерною чертою для Эригены, мыслителя, жившаго на латинскомъ западѣ, является высокое уваженіе его къ греческому востоку и стремленіе усвоить и перенести на западную почву результаты восточной спекуляціи. Эта именно черта и сдѣлала его и его систему аномаліей въ средѣ тѣхъ условій мѣста и времени, въ которыхъ онъ жилъ,—сдѣлала его, чужеземца для окружавшей его среды по происхожденію (кельта), чуждымъ въ извѣстномъ смыслѣ и по духу для современной ему богословской учености въ лицѣ франкскихъ ея представителей, и создала для него и его системы совершенно исключительное положеніе въ общей исторіи умственного развитія западнаго міра.

Западный мыслитель съ безпримѣрно высокимъ для его времени уваженіемъ смотритъ на восточную греческую мудрость, распространяя свое уваженіе на все вообще греческое. Въ произведеніяхъ его можно встрѣчать весьма выразительныя замѣчанія о высокомъ достоинствѣ этой мудрости и о необходимости и для западныхъ ученыхъ обращаться къ Грекамъ, къ ихъ литературѣ и языку. Онъ хвалитъ короля, повелѣвшаго ему сдѣлать переводъ сочиненій Діонисія, за то, что онъ не дозволяетъ, чтобы его ученые пребывали въ праздности и какъ бы спали сномъ бездѣйствія, не находя въ себѣ самихъ силъ обращаться къ „чистѣйшимъ и обильнѣйшимъ греческимъ источникамъ“ и почерпать оттуда, а все вниманіе сосредоточивая исключительно только на произведеніяхъ

запада ¹. Переводами съ греческаго онъ занимается сколько по повелѣнію короля, столько же по собственному убѣжденію въ высокому достоинствѣ переводимыхъ произведеній и желанію сдѣлать ихъ доступными на западѣ. Одно уже происхождение ихъ изъ „свѣтлѣйшихъ (славнѣйшихъ) источниковъ Грековъ“ служитъ какъ бы несомнѣннымъ ручательствомъ ихъ достоинства ². Блестящему и велерѣчивому цидероновскому краснорѣчію (Tullia castra) онъ не придаетъ особой цѣны въ сравненіи съ тѣмъ, что можетъ давать читателю въ своихъ произведеніяхъ геній греческаго ума, хотя бы въ не привлекательной на видъ формѣ ³.

Мудрость, по его мнѣнію, вообще свойственна Грекамъ какъ бы отъ природы. Она нашла выраженіе не только въ великихъ произведеніяхъ богословской мысли восточныхъ отцовъ въ христіанствѣ и еще въ дохристіанскомъ мірѣ— въ произведеніяхъ греческихъ философовъ, но она ясно проявляется уже въ самомъ языкѣ Грековъ, именно если сравнивать его съ латинскимъ. Греки, какъ это обычно имъ, въ самомъ языкѣ своемъ обнаруживаютъ болѣе проникательный взглядъ на вещи и называютъ ихъ болѣе выразительными именами, чѣмъ латиняне ⁴. Въ латинскихъ сочиненіяхъ весьма рѣдко встрѣчаются особыя слова для выраженія нѣкоторыхъ понятій, тогда какъ соотвѣтствующія имъ въ греческомъ часто употребляются; и это бываетъ иногда потому, что самое понятіе является слишкомъ высокимъ, непостижимымъ и даже невѣроятнымъ для немогущихъ возвыситься надъ

¹ Praef. ad vers. Dionysii, c. 1031C: — — nec nos velut otiosos inertiaeque somno sopitos perpassi estis dormire, ne, dum hesperis solummodo apicibus studium impendimus, *ad purissimos copiosissimosque Graium latices* recurrere, haustumque inde sumere non valeremus.

² Praef. ad vers. Maximi, c. 1196 B: Εὐσεβείαται igitur Regum, opus, quod ad communem catholicae fidei illuminationem jussistis fieri, altissimae auctoritatis Vestrae judicio non respuatis roborari, et inter similia sanae doctrinae instrumenta recipi, cum *ex praeclarissimis Graecorum fontibus* non dubitetis derivari.

³ Versus de Ambiguis S. Maximi, Sect. III, 2, c. 1235—1236.

⁴ De div. nat. V, 35, c. 955 A, по поводу греческаго ἄδηρ, латинскаго infernum: Graeci autem *solito more* res acutius considerantes expressiusque significantes, ἄδηρ, ut diximus, hoc est tristitiam appellaverunt infernum.

уровнемъ обычныхъ плотскихъ представлений и вслѣдствіе этого его даже и нельзя было ввести на западѣ въ общее употребленіе ¹. Греческій языкъ вообще имѣетъ болѣе точную терминологію для выраженія богословскихъ и философскихъ понятій, нежели латинскій, на которомъ они не всегда могутъ быть переданы по крайней мѣрѣ съ тою же точностью ². Знать греческій языкъ необходимо уже для того, чтобы имѣть возможность понимать правильно Св. Писаніе, такъ какъ опредѣлить истинный смыслъ того или другого мѣста въ книгахъ Новаго Завѣта часто возможно бываетъ только обратившись къ подлинному греческому тексту. Имѣя въ виду въ своихъ специальныхъ экзегетическихъ трудахъ всегда греческій текстъ, Эригена не рѣдко отмѣчаетъ большую выразительность его въ сравненіи съ латинскимъ переводомъ ³. Заблужденія и происходятъ, иногда, по мнѣнію Эригены,

¹ V, 38, с. 1015 C, по поводу *θεωσις*, deificatio.

² II, 23, с. 567E, по поводу *ὁμοούσιος*, *ὁμοάγαθος*, *ὁμόθεος*.

³ Homil. in prol. s. Evang. sec. Ioannem. с. 286 D, I, 2: hoc erat, *οὗτος*—significantius ex Graecorum exemplaribus potest intelligi; 287 D, I, 3: sine ipso, *χωρὶς αὐτοῦ*=extra ipsum—facilius in Graeco datur intelligi; 292 B, I, 15: ante me, *ἔμπροσθέν μου*=coram me, ante conspectum meum—evidentius in Graeco legitur; (295 A, I 13: in antiquis Graecorum exemplaribus solummodo scribitur: Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt). Comment. in S. Evang. sec. Ioann. с. 298 B, I, 15: quem dixi, vel, sicut in Graeco habetur: quem dicebam, quod multo significantius est; 299 A, I, 15: qui venturus est, qui venit, *ἐρχόμενος*; 299 B, I, 15: ante me, *ἔμπροσθέν μου*=coram me, quia prior me erat, seu ut significantius in Graeco, quia primus mei erat; 301 D, I, 18: nemo, *οὐδείς*=nullus; 302 C, I, 18: in sinu Patris, vel ut in Graeco scribitur: qui est in sinu (sinum) Patris, vel in sinibus Patris; 309 D, I, 29: altera die, vel, ut in Graeco significantius scribitur, alia die; 315 A, III, 3: denuo, in codicibus Graecorum, *ἀνωθεν*=desursum, quod facilius intelligitur; 318 D, III, 12: dixi, in Graeco dicebam; 319 B, III, 13: ascendit, in Graeco non est ambiguum: praeteriti temporis est; 321 A, III, 16: *κόσμος*—graece ornatus proprie interpretatur, non mundus; 325 A, III, 27: datum de coelo, in quibusdam codicibus Graecorum: desursum de coelo. Трудно рѣшить, былъ ли извѣстенъ Эригенѣ и переводъ LXX. Въ De divis. nat. онъ неоднократно отмѣчаетъ отличія текста LXX отъ латинскаго перевода (II, 16, 20, с. 548, 555—Быт. I, 2; IV, 25, с. 856—Быт. III, 16; V, 1, с. 861—Быт. III, 22), но въ Exposit. in cael. hier. (с. 243) говоритъ: septuaginta—prae manibus non habemus. Штауденмайеръ доказываетъ, что съ чтеніемъ LXX Эригена могъ быть знакомъ чрезъ переводъ Itala. Staudenmaier, 207—208.

именно отъ незнанія истиннаго смысла нѣкоторыхъ словъ, употребленныхъ въ Св. Писаніи, вслѣдствіе незнакомства съ греческимъ языкомъ ¹.

Питая столь высокое уваженіе къ произведеніямъ греческой литературы и къ самому греческому языку, Эригена распространяетъ это уваженіе и свои симпатіи на все вообще греческое. Греческій востокъ ему представляется въ идеальномъ видѣ въ сравненіи съ западомъ. Въ одномъ изъ стихотвореній, бросая взглядъ на прошлое Рима и на современное его состояніе, онъ произноситъ самое невыгодное сужденіе о немъ, прямо противопоставляя его новому Риму—Константинополю ².

Мы не можемъ сказать, когда и подъ чѣмъ вліяніемъ

¹ De praed. XVIII, I—IV, с. 430—432: Римл. 1, 4, Ефес. 1, 4—5, 11—praedestino, ὁρίζω=ὁρίζω. Эригена самъ въ этомъ случаѣ дѣлаетъ неправильное обличеніе словъ.

² Floss, с. 1194=r. XXIII; Huber, 106—107; Christlieb, 28. «Знаменитыми мужами (nobilibus patronis) нѣкогда былъ ты построень, Римъ,—обращается поэтъ къ Риму,—а нынѣ, увы! злая судьба ведетъ тебя къ разрушенію, подчинившагося рабамъ. Давнымъ давно оставили тебя царя и къ Грекамъ перешли твое имя и твоя слава. Цвѣтущій Константинополь называется новымъ Римомъ; а въ тебѣ, древнемъ Римѣ, падаютъ и нравы и стѣны (moribus et muris Roma vetusta cadis). Прошло твое владычество, лишь гордость твоя осталась съ тобою; культъ корыстолюбія (avaritiae) совершенно овладѣлъ тобою. Сбродъ съ разныхъ концовъ свѣта (vulgus ab extremis distractum partibus orbis), рабы рабовъ—вотъ твои нынѣшніе повелители. Никто не остался въ тебѣ изъ [рода] знаменитыхъ правителей, благородные твои урожденцы переселились на пеласгическую (=греческую) почву (ingeniisque tui rura pelasga colunt). Ты [нѣкогда] безъ пощадъ истязалъ святыхъ, а нынѣ торгуешь ихъ мертвыми членами, отвятыми у нихъ при жизни. Если бы не заслуги Петра и Павла, твоихъ заступниковъ, давно бы ужъ ты пришелъ въ самое жалкое состояніе (Roma misella fores)». Подъ «рабами рабовъ» пужно, по Флоссу, разумѣть Норманновъ, которые около того времени часто тревожили Римъ своими нападеными. Заслуживаетъ вниманія, что стихотвореніе, въ которомъ Эригена даетъ характеристику современнаго Рима и его нравовъ, является какъ бы заключеніемъ къ его переводу Діонисія, «наполнившаго небеснымъ свѣтомъ Аѳины», центръ древняго эллинскаго міра, какъ говорится въ другомъ стихотвореніи, предшествующемъ переводу (с. 1037). Неудивительно въ виду подобныхъ стиховъ Эригены, приложенныхъ именно къ переводу Діонисія, что папа Николай обратилъ на него вниманіе, даже помню какихъ-либо заблужденій его, о которыхъ папа говорилъ въ письмѣ къ королю (с. 1025—1026).

возникло впервые въ Эригенѣ столь высокое представленіе о Грекахъ и ихъ мудрости и съ какими греческими произведеніями онъ прежде всего познакомился. Въ монастыряхъ Ирландіи, изъ которой онъ вышелъ, были въ IX вѣкѣ лица, знавшія греческій языкъ¹; тамъ же могли найтись и нѣкоторыя произведенія на этомъ языкѣ. Изъ Ирландіи принесъ съ собою знаніе греческаго языка во Францію и Эригена.

Но во всякомъ случаѣ, ближайшее ознакомленіе его съ греческою литературою и въ частности съ тѣми произведеніями, которыя имѣли для него, по извѣстнымъ донинѣ даннымъ, наибольшее значеніе и окончательно утвердили его въ высокомъ мнѣніи о мудрости Грековъ, нужно относить уже ко времени пребыванія его во Франціи и это были собственно произведенія богословской мудрости востока, главнымъ образомъ—творенія, извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, нѣкоторыя произведенія св. Максима Исповѣдника и одно изъ сочиненій св. Григорія Нисскаго.

Творенія провозвѣстника таинствъ ангельскаго міра, или небесной іерархіи, и руководителя на пути къ мистическому созерцанію самого Бога, предполагаемаго ученика ап. Павла и перваго аѳинскаго епископа², еще ранѣе пользовались самымъ высокимъ уваженіемъ на западѣ и именно во Франціи, гдѣ автора ихъ, признаннаго ранѣе на востокѣ за св. Діонисія Ареопагита, отождествили съ Діонисіемъ Парижскимъ, патрономъ Сентъ-Денискаго монастыря близъ Парижа. Уже одно это послѣднее обстоятельство придавало имъ высокую цѣну. Еще въ предшествующемъ столѣтіи, въ 757 г. они были присланы папою Павломъ I вмѣстѣ съ другими книгами Циприну Короткому и затѣмъ папою Адріаномъ I (772—795) аббату Фульраду. Въ 827 году Людовикъ Благочестивый получаетъ ихъ въ даръ отъ византійскаго императора Михаила I. Какое употребленіе нашли эти присланные изъ Рима и Византіи экземпляры ареопагитскихъ сочиненій во Франціи, гдѣ

¹ Бенедиктъ аніанскій сообщаетъ, напр., о томъ, какъ въ его время, Скоты, знакомые съ этимъ языкомъ, приводили въ смущеніе неслѣдующихъ посредствомъ такъ называемаго *sylogismus delusionis*, пользуясь невозможностью передать точно на латинскій языкъ греческое *ὁμοιωσις*. Huber, 41.

²) Migne, s. g. t. 3.

они считались весьма цѣннымъ подаркомъ ¹, трудно сказать. Нужно думать, что крайняя отвлеченность содержания и своеобразный трудный языкъ, благодаря которымъ эти сочиненія являлись неудобопонятными для самихъ грековъ, такъ что потребовались особые комментаріи въ самомъ началѣ ихъ извѣстности и распространенія на востокъ, дѣлали ихъ почти совсѣмъ недоступными даже для тѣхъ изъ представителей западной учености въ предѣлахъ франкской имперіи, которые имѣли болѣе или менѣе значительныя познанія въ греческомъ языкѣ. Непонятность содержания, при эмфатическомъ высокомъ тонѣ рѣчи, однако, вѣроятно, способствовала лишь возвышенію уваженія къ нимъ. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что еще Гильдуинъ, Сенъ-Денискій аббатъ († 840), написавшій по порученію Людовика Благочестиваго (836) „ареопагитики“, сдѣлалъ попытку перевести ихъ на латинскій языкъ. Но этотъ первый опытъ не получилъ распространенія и остался въ совершенной почти неизвѣстности, нужно думать, потому, что оказался не по силамъ переводчику и вышелъ неудачнымъ ².

¹ Migne, s. g. t. 4, c. 977. Hilduinus ad Ludovicum Pium: donum — — ac si caelitus allatum; получение его, по Гильдуину, сопровождалось проявленіемъ дѣйствій благодати, такъ что въ теченіе одной ночи получили исцѣленіе отъ различныхъ недуговъ до 19 лицъ.

² Изъ этого, конечно, перевода приводятся отрывки у Гинкмара (изъ сочиненій о небесной и церковной іерархіи и изъ письма къ Демофилу). Чтобы дать возможность составить понятіе объ этомъ переводѣ, самый фактъ существованія котораго иногда упускается изъ виду, равно и о переводѣ Эригены, не излишнее привести нѣсколько соотвѣствующихъ мѣстъ изъ того и другого вмѣстѣ съ греческимъ подлинникомъ.

Epist. VIII (Demophilo) § 1.

Migne, s. g. t. 3.

c. 1085D—1088A:

Ἀλλὰ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ὑπεραγαθοῦ Χριστοῦ τὰς ἀγαθοποιούς ἀκτίνας ἐν ἡσυχίᾳ παραδεχόμενοι, πρὸς αὐτῶν ἐπὶ τὰς θείας ἀγαθοουργίας αὐτοῦ φωταγωγηθῶμεν. Ἄρα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀφάρτου καὶ ὑπερνόησιν ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ, καὶ ὅτι πάντα αὐτῷ

Versio Hilduini.

Migne, s. l. t. 125.

c. 225 B:

Utique est enim, quin Christus Iesus Dei Filius, in parentis (?), et super scientiam benignitatis, qua existentia esse facit, et qua ipsa omnia ad esse perduxit, et omnes homines vult semper fieri similes sibi ipsi, et communiales suorum, secun-

Versio. J. Scoti.

Migne, s. l. t. 122.

c. 1182 A:

Sed et vere optimi et superoptimi Christi benefacientes radios in silentio accipientes, ab ipsis in divinas optimas operationes ejus clare ducimur. Nam nonne est potentissimae et superintellectum bonitatis, quia existentia esse facit, et quia omnia

Эригена, когда ему поручено было Карломъ Лысымъ дѣло перевода давно уже ожидавшихъ переводчика твореній, оказался достаточно подготовленнымъ и имѣвшимъ достаточно энергіи, чтобы взяться за это дѣло и съ успѣхомъ исполнить

πρὸς τὸ εἶναι παράγαγε, καὶ πάντα βούλεται ἀεὶ γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ, καὶ κοινωνικὰ τοῦ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδεύουσα; Τί δέ, ὅτι καὶ τῶν ἀποφοιτῶντων ἐρωτικῶς ἔχεται, καὶ φιλονεικεῖ, καὶ δεῖται μὴ ἀπαξιωθῆναι: τῶν ἐρωμένων καὶ θρυπτομένων αὐτῶν καὶ εἰκὴ κατεγκαλούντων ἀνέχεται, καὶ αὐτὸς ἀπολογεῖται; καὶ μᾶλλον ἐπαγγέλλεται θεραπεύειν. καὶ ἔτι αὐτοῖς ἀπέχουσιν, ὥπως προσιοῦσι προστρέχει καὶ ὑπαντᾷ, καὶ ὅλος ὅλους περιφύς ἀσπάζεται, καὶ οὐκ ἐγκαλεῖ περὶ τῶν προτέρων, ἀλλὰ ἀγαπᾷ τὰ παρόντα, καὶ ἐορτὴν ἄγει, καὶ συγκαλεῖ τοὺς φίλους, δηλαδὴ τοὺς ἀγαθοὺς, ἵνα ἢ πάντων εὐφρυνομένων ἢ κατοικία.

Далѣе: § 1, с. 1088А

§ 4, с. 1093D

§ 5, с. 1096B

De eccles. hier. II.

с. 393А, 397D

De cael. hier. XV, § 2.

с. 329А:

Τὸ γὰρ αἰσθητὸν πῦρ ἔστι μὲν, ὡς εἰπεῖν, ἐν πᾶσι, καὶ διὰ πάντων ἀμιγῶς φοιτᾷ, καὶ ἐξήρηται παντῶν καὶ παμφαῆς ὂν, ἅμα καὶ ὡς κρυφίον, ἄγνωστον αὐτὸ καθ' αὐτό, μὴ προκειμένης ὕλης, εἰς ἣν ἀναφαίνοι τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἄσχετον τε καὶ ἀθεώρητον, αὐτοκρατητικὸν

dum singulorum quorumcunque convenientiam. Quid autem quia et refugientibus cupide jungitur, et contendit, et non dedignatur dedignari a concupitis, et se rejicientibus, et sine causa accusantes tolerat, et ipse excusat; quin magis promittit mederi, et in his ipsi abstinere. Tamen appropinquantibus praeoccurrit et obviat, et totus totos complectens osculatur, et non accusat de prioribus, sed diligit praesentia, et diem festum agit, et provocat amicos, videlicet benignos angelos, ut sit omnium delectantium habitatio.

с. 225C

с. 225D

с. 225D (cf. Areopagitica.

Migne, s. l. t. 106,

с. 34—36)

с. 226B

с. 313B:

De sensuali enim igne est dicere, in omnes et per omnes immiste venit, et praecellit omnibus, et omnibus lucens cum sit, simul est et sicut occultus: ignotus ipse a se non in porro jacenti materie ostendens propriam operationem, innumerabilis,

haec ad esse adduxit, et omnia vult semper fieri approximantia sibi, et communicantia eorum quae sunt ejus, secundum singulorum opportunitatem? Quid autem, quia et redeuntibus amabiliter habetur, et contendit, et desiderat non indignando amantes et deliciosos ipsos, et in vanum accusantes sustinet, et ipse defendit, magis promittit curare, et in ipsis perfectis sic accedentibus accurrit et obviat, et totus totos amplectens salutat, et non accusat de prioribus, sed diligit advenientem, et diem festum agit, et convocat amicos, videlicet optimos, ut sit omnium laetantium habitatio.

с. 1182B

с. 1185C.

с. 1186A

с. 1075A, 1077B

с. 1065D:

Ignis enim sensibilis est quidem, sic dicendum, in omnibus et per omnia clare venit et removetur omnibus. Et lucidus est simul et quasi occultus, incognitus ipse per seipsum, non accumbente materia, in quam propriam manifestet actionem. Immensu

его. Въ концѣ, вѣроятно, 50-хъ годовъ IX в. онъ преподнесъ королю свой переводъ, „чашу, наполненную священнымъ греческимъ нектаромъ“¹. Съ своей стороны, познакомившись съ содержаніемъ этихъ твореній, можетъ быть, еще до порученія короля, онъ не ограничился механическимъ, такъ сказать, переложеніемъ греческаго текста ихъ на латинскій языкъ и однимъ лишь уваженіемъ къ сокрытой въ нихъ непонятной мудрости, по употребилъ всѣ усилія, чтобы проникнуть въ самое содержаніе ихъ и усвоить себѣ ихъ мудрость. пытаясь во что бы то ни стало вложить опредѣленный смыслъ въ созданныя греческимъ умомъ абстракціи. Признавая, согласно съ господствовавшимъ тогда убѣжденіемъ, автора ареопагитскихъ твореній за ученика ап. Павла (Дѣян. XVII, 34)² и харак-

ἀπάντων, καὶ τὰ ἐν οἷς ἄν
ἐγγένηται, πρὸς τὴν οἰκείαν
ἄγον ἐνέργειαν ἀλλοιωτικόν,
μεταδοτικόν ἑαυτοῦ πᾶσι
τοῖς ὁπωσοῦν πλησιάζουσιν.

De eccles. hier. III.

c. 420A:

Ἡ τε γὰρ ὑπὲρ πάντα
θεαρχικὴ μακαριότης, εἰ
καὶ ἀγαθότητι θεῆς πρόεισιν
εἰς τὴν τῶν μετεχόντων
αὐτῆς ἱερῶν κοινωνίαν, ἀλλ'
οὐκ ἔξω τῆς κατ' οὐσίαν
ἀκινήτου στάσεως καὶ ἰδρύ-
σεως γίγνεται.

¹ Praefatio, versus, c. 1029:

Hanc libam sacro Graecorum nectare fartam

Advena Ioannes παρέδω μοις Carolo.

² Къ принятому и распространенному Гильдуиномъ мнѣнію о тождествѣ Діонисія Ареопагита съ Діонисіемъ Парижскимъ Эригена относится, повидимому, съ сомнѣніемъ, замѣчая, что объ этомъ говорятъ только новѣйшіе писатели, хотя на основанія преданія. Praef. c. 1032A: Hunc eundem quoque non praefati viri (Lucas, Dionys. corinth., Polycarpus, Eusebius, Gregorius papa), sed alii moderni temporis asserunt, quantum vita ejus a fidelibus viris tradita testatur — — Romam venisse etc. (quoque — — temporis om. F). Подъ θεῆς τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος De div. nomin. III, 2 онъ разумѣетъ созерцаніе воскресшаго Христа по тѣлу (Christum post resurrectionem corporaliter est contemplatus, c. 1033A), въ отличіе отъ обычнаго, установившагося на востокѣ пониманія этого выраженія въ смыслѣ созерцанія

et invisibilis neque teni-
bilis, et omnes in quibus
fit ad suam operationem
mutans, tradalis sui ipsi-
us omnibus sibi approxi-
mantibus.

c. 313 C:

Pro omnibus enim the-
archica beatitudo, etsi
benignitate divina proce-
dit ad participantium ejus
divinorum communionem,
sed non foris secundum
substantiam immobilis sta-
tionis et stabilitatis fit

rabilisque et invisibilis per
seipsum, potens simul om-
nium, et quaecumque in
eis sunt sicut ad actionem
propriam, mobilis, tradens
seipsum omnibus quoquo
modo proximaantibus.

c. 1081D:

Ipsa enim super omnia
divina beatitudo, etsi bo-
nitate divina proveniat in
participantium sua sacra
communionem, sed non
extra per substantiam im-
mutabilem statum et col-
locationem efficitur.

теризуя самыя творенія, какъ произведеніе, на его взглядъ весьма трудное, и именно для читателей новѣйшаго времени, для большинства недоступное, ясное лишь для немногихъ, причиною чего является не только древность ихъ, но и высота излагаемыхъ въ нихъ небесныхъ таинствъ, также своеобразный способъ изложенія мыслей ¹, при обзорѣнн содержанія ихъ, въ предисловіи къ переводу, онъ останавливается частію на тѣхъ самыхъ мысляхъ, которыя потомъ у него самого получили раскрытіе въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ ². Въ послѣднемъ сочиненіи, именуя Діонисія „великимъ“, „верховнымъ богословомъ, преславнымъ епископомъ аѳинскимъ“, „тщательнымъ изслѣдователемъ божественнаго промысленія“ ³, Эригена и ссылается на него въ подтвержденіе

тѣла Богоматери по успеніи Ея (схоліи Максима, Migne, s. g. t. 4, с. 236), и въ отличіе отъ того чтенія и пониманія, какія встрѣчаются у Гильдуина (вмѣсто σῶμα—σῆμα, sepulchrum Iesu vitae principis. Areopagitica, cap. XI. Migne, s. l. t. 106, с. 30).

¹ Praef. с. 1031—1032: opus valde, ut opinamur, anfractuosum (F tenebrosum), longeque a modernis sensibus remotum, multis invium, paucis apertum, non solum propter antiquitatem, verum etiam caelestium altitudinem mysteriorum. De div. nat. с. 509: more suo perplexe hyperbaticeque disputat, ideoque valde abstrusus, difficilisque ad intelligendum multis videtur.

² Praef. с. 1033—1036. De caelesti hierarchia—ученіе о мірѣ ангельскомъ; о выразительности символовъ, взятыхъ для обозначенія духовныхъ существъ отъ предметовъ, несходныхъ съ ними, о заимствованіи отсюду наименованій для обозначенія Божества. De ecclesiastica hierarchia—о единствѣ искупленной кровью Спасителя человѣческой природы, которая отражаетъ въ себѣ, съ своей іерархіею, то, что совершается въ ангельскомъ мірѣ. De divinis nominibus—о значеніи различныхъ наименованій Божества; объ именахъ, усвояемыхъ Божеству, какъ Троицѣ и какъ Единицѣ, объ именахъ воплотившагося Сына Божія; объ исхожденіи (processio) единой Причины всего въ первоначальныя причины (идеи) и далѣе, до отдѣльныхъ предметовъ; о томъ, что «несущее» (по превосходству природы) ближе къ Богу, нежели «сущее»; о томъ, какое различіе между причиною и произведеннымъ ею; о томъ, что зло есть ничто; о томъ, что отрицательныя выраженія по отношенію къ Богу (quae per privationem de Deo dicuntur) означаютъ лишь превосходную степень. De mystica theologia—о восхожденіи къ безусловной Причинѣ всего чрезъ отрицаніе всего именуемаго и постигаемаго.

³ De div. nat. с. 644: summus theologus, praeclarissimus Athenarum episcopus; с. 622: divinae providentiae solers investigator. Выраженіе: magnus et divinus manifestator, с. 641, принадлежитъ собственно св. Максиму Исповѣднику и находится въ приводимыхъ Эригеною словахъ послѣдняго.

главнѣйшихъ положеній своей системы ¹. Діонисій продолжаетъ привлекать вниманіе Эригены и въ послѣдующее время, какъ это видно изъ факта написанія комментарія на небесную іерархію уже послѣ написанія означеннаго сочиненія. Ссылки на него встрѣчаются въ гомиліи и въ отрывкахъ комментарія на Евангеліе отъ Іоанна.

Другимъ восточнымъ писателемъ, знакомство съ произведеніями котораго въ особенности должно было утвердить въ западномъ философѣ уваженіе къ мудрости грековъ и вообще имѣло для него весьма важное значеніе, былъ св. Максимъ Исповѣдникъ ². Творенія Діонисія, изученіемъ которыхъ занимался Эригена, оказались на первыхъ порахъ слишкомъ темными и неудобопонятными для него. Но какимъ-то образомъ въ его руки попались нѣкоторыя произведенія Максима, прежде всего „Объясненіе трудныхъ мѣстъ въ словахъ св. Григорія Богослова“ (*Ἀπορὰ εἰς Γρηγόριον*), у Эригены называемое просто *Ambigua*, или *De Ambiguis* (также *Expositio sermonum Gregorii Theologi*). То, что ранѣе казалось для философа непонятнымъ въ твореніяхъ Діонисія, теперь выяснилось благодаря Максиму. Вѣроятно похвалы Максиму со стороны самого же Эригены и указаніе на особое значеніе твореній Максима для пониманія Діонисія и побудили короля поручить ему переводъ названнаго сочиненія на латинскій языкъ. Въ предисловіи къ переводу, какъ бы въ оправданіе себя, почему онъ рѣшился взяться за это дѣло, Эригена заявляетъ, что онъ не вступилъ бы въ трудно проницаемый мракъ мудрости Максима, если бы не видѣлъ, что Максимъ весьма часто вводитъ въ свой трудъ въ высшей степени темныя идеи Діонисія, только что недавно переведеннаго, и удивительнымъ образомъ разъясняетъ ихъ. И для него нѣтъ никакого сомнѣнія, что само божественное милосердіе, которое просвѣщаетъ сокрытое во мракѣ, неизреченнымъ своимъ промысломъ расположило обстоятельства такимъ образомъ, чтобы казавшееся

¹ Въ ученіи о Богѣ: с. 443—516, 644, 903, 456, 519, 522—524; объ идеяхъ: с. 554, 617—618, 622, 627; о мірѣ и отношеніяхъ къ нему Божества: с. 633, 640—641, 644, 645, 650, 682; о сущности зла: с. 931—933, 966, 967, 976.

² Migne, s. g. t. 90—91.

ему весьма труднымъ въ твореніяхъ Діонисія, или едва доступнымъ, почти непонятнымъ, было открыто въ высшей степени яснымъ изложеніемъ Максима. Для примѣра онъ указываетъ затѣмъ нѣкоторыя изъ мыслей, выяснившихся для него послѣ ознакомленія съ произведеніями Максима ¹. Извѣстно было Эригенѣ и другое, подобнаго же характера, произведение Максима: „Объясненіе различныхъ трудныхъ мѣстъ въ Св. Писаніи“, въ отвѣтъ на вопросы Thalassia (Περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς, ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις), у Эригены цитуемое подъ названіемъ Scholia, самое обширное по объему и одно изъ самыхъ важныхъ по своей многосодержательности произведеній Максима.

Произведения Максима, „удивительнымъ образомъ“ разъяснившія для Эригены „темнѣйшія“ мысли Діонисія, сами однако представляли въ своемъ содержаніи, по его же выраженію, „трудно проницаемый мракъ“ и были далеко не легкими для пониманія. Самими греками они относимы были къ числу труднѣйшихъ по языку и содержанію произведеній патристической литературы (Фотій, Анна Комненъ); съ этимъ отзывомъ согласны и новѣйшіе издатели и читатели ихъ ².

¹ Praefat. ad vers. Maximi, c. 1195—1196: Fortassis autem qualicunque apologia defensus, non tam densas subierim caligines, nisi viderem, praefatum beatissimum Maximum saepissime in processu sui operis obscurissimas sanctissimi theologi Dionysii Areopagitae sententias, cujus symbolicos theologicosque sensus nuper Vobis similiter jubentibus transtuli, introduxisse, mirabilique modo dilucidasse, in tantum, ut nullo modo dubitarem, divinam clementiam, quae illuminat abscondita tenebrarum, sua ineffabili providentia hoc disposuisse, ut ea quidem, quae nobis maxime obstrusa in praedictis beati Dionysii libris, aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante. (Cf. Versus, Sect. III, I, c. 1235). Далѣе указываются слѣдующія мысли: о простотѣ и вмѣстѣ сложности единой Причины всего; объ исхожденіи божественной благодати во все сущее и о возвращеніи къ первоначальному единству, которое есть въ Богѣ и есть Самъ Богъ, при чемъ первое называется ἀναλυτική, второе—θέωσις; о томъ, что послѣдовательное дѣленіе единого на многое сопровождается ослабленіемъ силы по отношенію къ результату дѣленія; о катафатическомъ и апофатическомъ богословіи и ихъ согласіи между собою и о примѣненіи того и другого даже къ сотвореннымъ существамъ; о понятіи движенія въ приложеніи къ Богу; о характерѣ божественнаго познанія; о единствѣ и троичности Божества; «et multa alia, quae studiosus praesentis operis lector inveniet».

² Herzog u. Plitt, RE² IX, 435.

Усвоение содержания ихъ и переводъ на латинскій языкъ должны были требовать, поэтому, также весьма немалыхъ усилій со стороны западнаго ученаго ¹. Но стремление его почерпать мудрость изъ „свѣтлѣйшихъ и чистѣйшихъ греческихъ источниковъ“ заставляло его преодолевать всѣ препятствія. Какъ высоко стоялъ въ его глазахъ „Максимъ, уроженецъ Греціи“ (Maximus Grajugena), и съ какою серьезностью онъ относился къ изученію его твореній, объ этомъ лучше всего свидѣлствуютъ его стихи „къ читателю Ambiguum св. Максима“ ². Особенное уваженіе Эригены къ Максиму находитъ выраженіе и въ тѣхъ эпитетахъ, какими сопровождается имя этого писателя, преимущественно предъ другими, когда на него дѣлаются ссылки въ *De divisione naturae*: „божественный философъ“ ³, „премудрый“, „отличный“, „изящнѣйшій“ истолкователь Григорія Богослова (и Діонисія Ареопагита), ⁴ „достопочтенный“, „знаменитѣйшій“ учитель ⁵ или просто „достопочтенный“ Максимъ ⁶. Самое „раздѣленіе природы“, основную мысль своего труда, Эригена сопоставляетъ съ „раздѣленіемъ“, встрѣчаемымъ у Мак-

¹ Praef. c. 1195A: difficillimus labor; Versus de Ambig. Sect. III, I, c. 1235: cursim transtulimus, quae multo tempore quaerunt et doctos sensus, et purae mentis acumen.

² Sect. III, III, c. 1236. «Кто любитъ и почитаетъ красоту мудрости, пусть тотъ прилежно читаетъ тебя, Максимъ, уроженецъ Греціи. Но пусть онъ прежде всего, въ своемъ стремленіи къ высокому міру идей (motus rerum rationibus altis), оставитъ и отвергнетъ чувственный міръ и даже самыя чувства, которыя часто лишь замедляютъ мысль, стремящуюся подняться по ступенямъ знанія въ высшую область. Кто не привязанъ къ удовольствіямъ тлѣнной жизни и къ скоропреходящему міру и не связанъ попеченіями о плоти, пусть ихъ читаетъ. Но пусть и не приступаетъ къ нимъ предавшійся мірскимъ занятіямъ, или отличающійся косностью и лѣнностію (tardusque pigerque); для того нѣтъ сюда доступа. Равнымъ образомъ, пусть къ нимъ не приближается и тотъ, кто не хочетъ знать ничего, кромѣ своего собственнаго смысла, надувъ и гордится имъ (sensibus inflatus propriis, tumidusque, superbus); онъ самъ закрываетъ себѣ входъ сюда. Проникнутый духомъ науки, составляющей достояніе высоко развитаго ума (artibus imbutus, quas novit mentis acumen), пусть идетъ съ увѣренностію: здѣсь онъ найдетъ для себя родную область».

³ De divis. nat. c. 449: divinus philosophus.

⁴ c. 471, 481, 613: sapientissimus, egregius, elegantissimus expositor.

⁵ c. 542, 568, 812, 842, 995: venerabilis, nobilissimus magister.

⁶ c. 514, 520, 529: venerabilis Maximus.

сима ¹. У него онъ заимствуетъ данныя какъ для ученія о Богѣ, такъ и для ученія о человѣкѣ ². Мысли Максима онъ воспроизводитъ по мѣстамъ и въ комментаріи на Евангеліе отъ Іоанна, иногда безъ упоминанія его имени.

Послѣ автора ареопагитскихъ твореній и св. Максима, на третьемъ мѣстѣ, по своему значенію для Эригены изъ восточныхъ писателей долженъ быть поставленъ св. Григорій Нисскій съ его произведеніемъ „О созданіи человѣка“ (Περὶ κατὰ σκευῆς ἀνθρώπου), у Эригены обыкновенно называемымъ *Sermo de imagine*, слово объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, или просто *De imagine* ³. Познакомился философъ съ этимъ произведеніемъ во всякомъ случаѣ сравнительно въ позднее время ⁴. Въ трактатѣ Григорія онъ могъ найти цѣльное, если и не въ собственномъ смыслѣ систематическое изложеніе богословской антропологии востока, принимаемой и Максимомъ, которому хорошо были извѣстны воззрѣнія Григорія

¹ с. 529—542, 893.

² О Богѣ: с. 514—515, 520, 613, 641, 671, 673; о человѣкѣ: с. 529—542, 808, 812—813, 842, 835, 857—858, 893, 895.

³ *De hominis orificio*. Migne, s. g. t. 44, с. 125—256. На латинскій языкъ сочиненіе переведено было въ VI вѣкѣ Діонисіемъ Малымъ. Migne, s. l. t. 67, с. 345—408 (*De conditione hominis*). Приводя мѣста изъ этого сочиненія въ *De divis. naturae*, Эригена не пользуется переводомъ Діонисія, а даетъ свой собственный переводъ. Ср. напр., cap. XI: Migne, s. l. t. 122, с. 788=t. 67, с. 361; cap. XXV: с. 502=c. 388.

⁴ Cf. *De div. nat.* с. 899: postquam sancti Epiphani, episcopi Constantiae Cypri, Ancoratum (Cf accuratum) [seu] (Floss, add. ex conj.) sermonem de Fide legi, magnique Gregorii Theologi de Imagine disputationem, mutavi sententiam. Григорія Нисскаго Эригена смѣшиваетъ съ Григоріемъ Назіанзіномъ или Богословомъ. *De div. nat.* с. 735: Gregorius item Nyssaeus, qui etiam Nazianzenus vocatur, praedicti Basilii germanus frater, in sermone de Imagine etc.; с. 812: Maximus, praefati Theologi (=автора de Imagine) expositor, sermonem ejus de baptismo (=Григорія Богослова) exponens etc.; с. 879: exponens namque magnum Gregorium Nyssaeum in Sermone de Grandine (Григорія Богослова); с. 880: magnus siquidem Gregorius Nyssaeus ait etc. (слова Григорія Богослова); cf. 800, 804, 831, 899, 917, 922, 967: Gregorius Theologus (=Григорій Нисскій); с. 586: ne videamur Nazianzeno Gregorio Theologo Nyssaeoque praedicto (Nyssaeoque praedicto C om.) impudenter refragari, qui unanimiter certis approbant (C approbat) rationibus есть, вѣроятно, неправильное чтеніе. Это смѣшеніе встрѣчается еще у Алкуина. Alcuinus. *De processione Spiritus Sancti*. Migne, s. l. t. 101, с. 66D: Gregorius Nazianzenus, vel Nyssenus episcopus.

Нисскаго. По своему языку, это произведение являлось гораздо болѣе доступнымъ, нежели творенія Діонисія и Максима. Какое значеніе имѣлъ для Эригены трудъ „великаго“ Григорія, „святѣйшаго и мудрѣйшаго учителя“¹, объ этомъ можно судить уже потому, что онъ находитъ нужнымъ и полезнымъ, вполне согласнымъ съ своими цѣлями, ввести въ сочиненіе „О раздѣленіи природы“ въ буквальный переводъ все существенное изъ названнаго трактата, заимствуя изъ него многія главы въ цѣломъ или почти цѣломъ видѣ (XI, XIV, XV, XVI, XVII, XIX, XX, XXI, XXIV), не смотря даже на свой общій принципъ приводить цитаты изъ отцовъ только ради тѣхъ, которые не могутъ постигнуть силы доводовъ, представляемыхъ разумомъ, и нуждаются для успокоенія въ ссылкѣ на какой-либо авторитетъ. Усвоивъ себѣ ученіе Григорія о чловѣкѣ, къ тексту его сочиненія онъ хочетъ привязать свои собственныя разсужденія². Лишь однажды Эригена высказываетъ свое несогласіе съ мнѣніемъ Григорія (и вмѣстѣ Василия Великаго), предполагая, впрочемъ, въ то же время, что это мнѣніе относится лишь къ экзотерическому ученію и высказано съ особою цѣлью³.

Такимъ образомъ, изъ поименованныхъ представителей восточнаго спекулятивнаго богословія, одного, автора ареопагитскихъ твореній, Эригена не только зналъ и изучалъ въ подлинникѣ, но и перевелъ въ цѣломъ видѣ на латинскій языкъ и частію комментировалъ въ особомъ трудѣ; съ другимъ, св. Максимомъ Исповѣдникомъ, имѣлъ возможность познакомиться по двумъ наиболѣе обширнымъ и содержа-

¹ с. 477, 479, 732, 787, 819: magnus Gregorius Nyssaeus; 799, 922: magnus Theologus; 793: sanctissimus et sapientissimus magister.

² «И ты не удивляйся, что мы часто повторяемъ одни и тѣ же мысли одного и того же [отца], говоритъ въ одномъ мѣстѣ учитель ученику послѣ длинныхъ выписокъ изъ Григорія; ибо мы это дѣлаемъ не для того, чтобы сдѣлать свою рѣчь болѣе длинною, но ради уясненія вопроса». IV, 12, с. 797D.

³ III, 39, с. 736—739, о томъ, что душа животныхъ перестаетъ существовать вмѣстѣ съ тѣломъ.

тельнымъ его произведеніямъ и черезъ переводъ одного изъ нихъ желалъ познакомить и другихъ на западѣ; съ третьимъ, св. Григоріемъ Нисскимъ, былъ знакомъ хотя по единственному и необширному, но весьма важному и характерному сочиненію въ подлинникѣ.

Что касается другихъ представителей восточнаго богословія, которые были извѣстны Эригенѣ, то большее или меньшее значеніе для западнаго философа могъ имѣть Оригенъ, уже задолго до него извѣстный на западѣ. Но послѣдняго и онъ читалъ только въ переводахъ Руфина. Руфинъ же, какъ извѣстно, далъ латинскимъ читателямъ не настоящаго Оригена, и цитуемый философомъ произведеніе его, *Περὶ ἀρχῶν* и комментарій на посланіе къ Римлянамъ и представляютъ именно не столько переводъ, сколько тенденціозную передѣлку подлинника, за которой часто невозможно узнать подлинныя возрѣнія автора въ ихъ существенныхъ пунктахъ ¹. Неизвѣстно, насколько вообще Эригена былъ знакомъ съ позднѣйшими сужденіями о неправославномъ характерѣ оригенизма. Онъ не соглашается въ одномъ мѣстѣ съ Епифаніемъ, который не одобряетъ Оригена за пониманіе рая въ духовномъ смыслѣ и за аллегорическое толкованіе кожаныхъ ризъ, данныхъ отъ Бога согрѣшившимъ людямъ,—ибо Оригену слѣдуютъ въ послѣднемъ случаѣ почти всѣ греческіе и латинскіе писатели ², относительно же рая мнѣніе Оригена подтверждаютъ напр. Григорій Нисскій ³ и Амвросій, прямо, какъ догадывается Эригена, слѣдующій Оригену ⁴. Самъ онъ „великаго Оригена, тщательнѣйшаго изслѣдователя вещей“, „верховнѣйшаго истолкователя Св. Писанія“ ⁵ называетъ

¹ Эригена приводитъ изъ *Περὶ ἀρχῶν* мѣсто, гдѣ должно излагаться ученіе объ апокатастасисѣ (III, cap. VI, Migne, s. g. t. II. c. 335—338. = *De div. nat.* V, 27, c. 929—930); но въ этомъ мѣстѣ переводчикъ заставляетъ автора, по предположенію Huet, опровергать себя самого.

² IV, 16, c. 818—819: *omnes fere auctores Graecorum Latinorumque sequuntur.*

³ IV, 18, c. 822.

⁴ IV, 16, c. 815: *omnino ut aestimo Origenem (Floss: Originem) sequens, quamvis eum aperte non nominavit. Ait enim: Ante nos fuit, qui etc.*

⁵ *De div. nat.* c. 929: *magnus Origenes, diligentissimus rerum inquisitor; 818: summus S. Scripturae expositor.*

„блаженным“ и усволяетъ ссылкѣ на него доказательность, какая принадлежитъ только ссылкамъ на авторитетъ „священныхъ отцовъ“¹. Можетъ быть, общая концепція оптимистической системы оригенизма не осталась безъ вліянія на него, равно и нѣкоторыя частныя мысли. Но въ то же время не видно, какъ относится философъ къ специфическимъ особенностямъ этой системы. Онѣ какъ бы проходятъ безслѣдно для него, частію, конечно, благодаря свойствамъ перевода Руфина, частію же вслѣдствіе того, что главное вниманіе его было обращено на позднѣйшія произведенія богословской спекулятивной мысли, представлявшія въ извѣстномъ отношеніи отрицаніе и какъ бы замѣну оригенизма (ареопагитская система и августинизмъ)².

Извѣстны были Эригенѣ ко времени написанія сочиненія „О раздѣленіи природы“ и нѣкоторые другіе представители восточнаго богословія съ произведеніями ихъ частію на греческомъ языкѣ: св. Василій Великій, св. Епифаній Кипрскій, св. Іоаннъ Златоустъ. Но при отсутствіи у нихъ спекулятивного элемента, они не представляли для философа особенной важности и интереса. Вообще, находя и у греческихъ отцовъ иногда мнѣнія, которыя не выдерживаютъ съ его философской точки зрѣнія критики, Эригена объясняетъ ихъ желаніемъ св. отцовъ примѣняться къ простому смыслу вѣрующихъ, къ которымъ они обращали свою рѣчь, или вообще какими-либо особыми цѣлями.

Къ Шестодневу Василия³ онъ обращается, когда ему са-

¹ с. 922: At si quis humanitatis simplicitatem et impartibilitatem me dixisse nulla praerogativa (om. A.) sacrorum Patrum auctoritate adjutum (A; CF. adjutus) existimet, audiat beatum Origenem in libro tertio in Epistolam ad Romanos etc.

² Сопоставленіе Оригена съ Ареопагитомъ, по значенію ихъ для Эригены, во всякомъ случаѣ должно признать по меньшей мѣрѣ неточнымъ, если не имѣть въ виду посредственнаго вліянія Оригена. Ср. K. Hase. Kirchengeschichte. 11 Aufl. Leipzig. 1886. S. 247: I. S. Erigena, — — durch Origenes und den Areopagiten angeregt.

³ Homiliae IX in Нехаѣшерон. Migne, s. g. t. 29, с. 3—208. Переводъ на латинскій языкъ сдѣланъ былъ Евстаѣємъ африканскимъ (Afer) около 440 г. Migne, s. g. t. 30, с. 869—968. Эригена этимъ переводомъ не пользовался, какъ показываетъ сравненіе Migne, s. l. t. 122, с. 707B=s. g. t. 30, с. 906C, 709B=959B, 735C=938C.

тому приходится истолковывать библейское сказаніе о твореніи. Онъ не принимаетъ предлагаемаго здѣсь буквальнаго толкованія этого сказанія, отдавая въ этомъ случаѣ предпочтеніе пониманію бл. Августина ¹. Но обойти совершенно молчаніемъ мнѣнія столь славнаго толкователя Св. Писанія, онъ не находитъ возможнымъ, чтобы не подвергнуться упреку за пренебреженіе къ нимъ: къ нимъ нужно относиться съ уваженіемъ уже потому, что они принадлежатъ св. Василию ².

Съ нѣкоторою рѣзкостью выражается Эригена по поводу одного мнѣнія св. Епифанія (о раѣ), имѣя при этомъ въ виду порицательные отзывы самого Епифанія объ Оригенѣ по этому вопросу ³. Но онъ самъ же указываетъ и на довольно важное значеніе въ одномъ случаѣ своего знакомства съ „Анкоратомъ“ Епифанія ⁴.

¹ De div. nat. III, 27, с. 698—699: *Hanc opinio (Василія Великаго о собраніи водъ въ третій день) consulta veritate, multis rationibus videtur titubare, et inconsequens omnino, falsisque imaginationibus resultans. Non enim credimus, S. Augustinum credentes etc. Cf. с. 548, 694.*

² De div. nat. III, 29—30, с. 707, 708; II, 16, с. 548. Богоносный Василій, просвѣщенный превышнюю благодатию, божественное свѣтило, глашатай (граесо) мудрости, преисполненный добродѣтели, разсуждалъ въ своемъ толкованіи, примѣняясь къ простому смыслу слушателей, по мнѣнію Эригены, болѣе просто, чѣмъ самъ понималъ, какъ это весьма часто дѣлали св. отцы; въ томъ же произведеніи его можно, по Эригенѣ, найти мѣста, свидѣтельствующія о болѣе высокомъ пониманіи «блаженнѣйшаго» отца (с. 708—709).

³ De div. nat. IV, 18, с. 833. Епифаній, по нему, слишкомъ ужъ просто мыслить о раѣ, какъ нѣкоторомъ земномъ мѣстѣ, съ земными деревьями и источниками, доступными для чувствъ, что кажется смѣшнымъ для истиннаго разума (*quod vera deridet ratio*). Cf. 818.

⁴ Ancoratus, Ἀγκυρωτός (въ рукописяхъ сочиненія De divinis nat.: «accuratus» sermo de fide с. 741 (ACF), 899 (CF.), sermo de fide с. 745, liber de fide с. 595, 601). Migne, s. gr. t. 43, с. 17—236. Вслѣдствіе чтенія прежде всего именно этого произведенія и затѣмъ трактата Григорія De imagine, философъ пришелъ къ убѣжденію, что общее воскресеніе будетъ дѣломъ не только благодати, но и стремящейся къ тому же природы (V, 23, с. 899—900). Авторитетъ Епифанія, «великаго мужа», приводится, кромѣ того, при разясненіи свойствъ одухотвореннаго тѣла Христа послѣ Его воскресенія (с. 901). У Епифанія же Эригена находитъ «изящнѣйшее и остроумнѣйшее» рѣшеніе труднаго вопроса о невѣдѣнии Сыномъ времени будущаго суда (II, 28, с. 595: *caliginem hujus quaestionis S. Epiphanius, Constantiae Cypri episcopus — — elegantissime acutissimeque aperuit*), изложеніе ученія о Троицѣ (IV, 1, с. 741—742), и нѣкоторыя мысли, на которыя

Творенія Златоуста, имя котораго упоминается въ *De divisione naturae* два—три раза, нужно думать, не имѣли для философа важнаго значенія при своемъ практически назидательномъ характерѣ; ссылки на него дѣлаются, какъ на толкователя Св. Писанія ¹.

Св. Григорія Богослова (Назіанзина), Эригена знаетъ, по видимому, только по *De Ambiguis* Максима и не отличаетъ его, какъ уже было сказано, отъ Григорія Нисскаго.

Уважаемая Эригеною греческая мудрость находила для него выраженіе, судя по тѣмъ даннымъ, какія представляютъ собственныя его произведенія, прежде всего въ богословскихъ произведеніяхъ восточныхъ отцовъ. Но, будучи философомъ по призванію, Эригена не могъ не относиться съ интересомъ и уваженіемъ и къ свѣтской мудрости Грековъ, въ ихъ философіи. Онъ знаетъ Аристотеля, отсылая, въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“, въ одномъ случаѣ читателя къ трактату его „Объ истолкованіи“, нѣсколько разъ ссылается на діалогъ Платона „Тимей“, упоминаетъ о послѣдователяхъ того и другого философа; одно неоплатоническое сочиненіе — философа Присціана, было даже переведено имъ, какъ это можно утверждать почти съ достовѣрностью, на латинскій языкъ.

При всемъ томъ, едва ли было бы справедливымъ признавать знакомство его съ греческою философіею слишкомъ широкимъ и придавать особенное значеніе прямому вліянію на него какихъ-либо философскихъ произведеній, какъ это иногда дѣлается. Непосредственное знакомство его съ произведеніями корифеевъ греческой философіи не переступало, по имѣющимся даннымъ, за предѣлы того, что вообще извѣстно было въ то время на латинскомъ языкѣ изъ принадлежавшаго имъ. Извѣстны же были на западѣ въ IX в., по заявленію

онъ хочетъ обратить вниманіе читателей, хотя онѣ и не имѣютъ прямого отношенія къ предмету его разсужденія,—о томъ, что безстрастное Божество Слова сострадало (*compassam esse*) человѣчеству Его, что духъ, о которомъ Господь говорилъ: «духъ бодръ, плоть же немощна» (Мр. 14, 38), «Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой» (Лк. 23, 46), есть Духъ Святыи (IV, 3, с. 745—746). Въ одномъ мѣстѣ дѣлается ссылка на сочиненіе *Le hebraicis nominibus* съ именемъ Епифанія (? V, 2, с. 863).

¹ с. 979—980, 1005

Наурéаи, изъ всѣхъ сочиненій Аристотеля—только часть Органона—„Объ истолкованіи“ въ переводѣ Боэтія (трактатъ „О категоріяхъ“ до конца X в. былъ извѣстенъ только въ сокращеніи, приписываемомъ бл. Августину) и изъ всѣхъ сочиненій Платона только „Тимей“ въ переводѣ Халцидія ¹. Повидимому, эти только произведенія извѣстны были и Эригенѣ ². Встрѣчающіяся у него упоминанія о послѣдователяхъ Аристотеля, о школѣ Платона ³ и вообще о философахъ, къ которымъ причисляется Эратосѣенъ и даже Плиній съ его „Естественной исторіей“ ⁴, сами по себѣ, очевидно, еще ничего не говорятъ въ пользу непосредственнаго и широкаго знакомства его съ философскою литературою. Сочиненіе неоплатоника Присціана,

¹ Nauréau. Histoire de la philosophie scolastique. I. 1872. Paris. 90—99.

² Аристотель называется у Эригены пропцательнѣйшимъ у Грековъ изслѣдователемъ различія предметовъ природы, но съ характерною прибавкою: «какъ говорятъ» (De div. nat. I, 14, с. 462: acutissimus, ut ajunt, apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor). Нѣсколько разъ имя его встрѣчается, когда заходятъ рѣчь объ ученіи его о категоріяхъ (с. 462—463, 469, 478, 507); затѣмъ, въ одномъ мѣстѣ читатель отсылается къ трактату его «Объ истолкованіи», какъ содержащему разсужденіе о «возможномъ и невозможномъ» (с. 597), и въ другомъ—упоминается о мнѣніи его и его послѣдователей о томъ, что правила рѣчи (vocis) относятся не къ природѣ вещей, а къ привычкѣ говорящихъ (с. 869—870); этимъ ограничиваются всѣ ссылки на него. Платонъ называется «величайшимъ изъ философствовавшихъ о мірѣ» (с. 476) и вообще «высшимъ изъ философовъ» (с. 728), который одинъ только изъ представителей свѣтской мудрости (mundanae sapientiae periti) стремился чрезъ познаніе твари достигнуть познанія Творца, но въ послѣднемъ случаѣ опять встрѣчается выраженіе: «какъ это можно читать» (с. 724: quod solus Plato legitur fecisse). Ссылки на Платона, именно съ указаніемъ на «Тимея», дѣлаются въ ученіи о душѣ міра и одушевленности всего (с. 476—477, 728, 735), о движеніи планетъ вокругъ солнца (с. 698) и о матеріи (с. 500—501); упоминается, кромѣ того, даваемое Платономъ опредѣленіе природы ангела (animal rationale et immortale), которое самъ Эригена не осмѣливается принять, чтобы не показаться послѣдователемъ его школы, тѣмъ болѣе, что оно не подтверждается авторитетомъ Св. Писанія и отцовъ церкви (с. 732, 762—763). Трудно рѣшить, имѣлъ ли Эригена предъ собою греческій текстъ «Тимея», или же пользовался только переводомъ Халцидія и вмѣстѣ комментариемъ послѣдняго; буквальныхъ выписокъ изъ Платона онъ не приводитъ. Cf. F. Mullachius. Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. II. Paris. 1881. Timaeus, § 10, p. 159=Migne, s. l. t. 122, с. 476; § 24, p. 179=c. 500.

³ с. 869; с. 728, 732.

⁴ с. 716, 735.

неизвѣстно какимъ образомъ попавшее на западъ и неизвѣстно когда и при какихъ обстоятельствахъ переведенное Эригеною на латинскій языкъ, представляетъ, кажется, своего рода исключеніе ¹.

Но греческая мудрость, въ чемъ бы она ни находила для Эригены выраженіе, была еще для него лишь, такъ сказать, конечнымъ пунктомъ, цѣлю его стремленій. Исходнымъ же пунктомъ для него въ его стремленіи къ усвоенію этой мудрости и вмѣстѣ какъ бы почвою, на которой совершалось ея усвоеніе, были данныя западной науки и спекуляціи.

Для ученаго и мыслителя, жившаго на западѣ и получившаго образованіе въ западной школѣ, естественно, должна была быть извѣстна прежде всего и гораздо ближе литература западная, — то, что имѣлось на западѣ на латинскомъ языкѣ, нежели то, что могло быть доступно на языкѣ греческомъ. Читая и изучая греческія произведенія, западный ученый долженъ былъ еще вмѣстѣ съ тѣмъ совершенствоваться въ знаніи самаго языка этихъ произведеній. Языкъ латинскій между тѣмъ былъ вторымъ послѣ роднаго для западныхъ ученыхъ того времени и могъ вполнѣ замѣнять для нихъ послѣдній; нѣкоторые изъ нихъ успѣвали сами достигнуть высокой степени совершенства въ качествѣ латинскихъ писателей, напр., Серватъ Лупъ и самъ Эригена.

¹ Ни откуда не видно, будто парижскія или другія какія-либо бібліотеки «въ изобиліи» могли доставлять Эригенѣ неоплатоническія сочиненія, какъ это предполагаетъ Флоссъ (Floss, XXVII, также Christlieb, 11), будто «изученіемъ греческой философіи, которая чрезъ него собственно и была введена въ западный міръ, онъ занимался далеко не поверхностно», такъ какъ и при недостаткѣ пособій, «для него довольно было лишь читать Грековъ на ихъ языкѣ», какъ думаетъ Штауденмайеръ (Staudenmaier, 208—209). По крайней мѣрѣ, доселѣ не указано, что же именно зналъ и читалъ, или могъ знать и читать Эригена изъ области философской и вообще свѣтской литературы на греческомъ языкѣ, кромѣ сочиненія Присціана. Имена Эратосѣена, Птолемея, Пифагора могли быть заимствованы имъ и изъ латинскихъ источниковъ, и онъ самъ частію указываетъ на это (с. 719: Plinius secundus et Ptolemaeus, in Geographico suo, ut Martianus scribit etc.). Въ частности, имена греческихъ философовъ и нѣкоторые мнѣнія ихъ онъ могъ знать чрезъ посредство, напр., бл. Августина (упоминаніе о стоикахъ, Exposit. super Jer. cael. с. 266, 201). Ср. Huber, 428.

Правда, Эригена, принесшій съ собою въ Галлію знаніе греческаго языка изъ Ирландіи, высоко стоялъ въ данномъ случаѣ, по своимъ познаніямъ въ греческомъ языкѣ, надъ прочими франкскими учеными, своими современниками, такъ что даже его одного только и находятъ возможнымъ признать эллинистомъ въ собственномъ смыслѣ изъ всѣхъ ученыхъ, окружавшихъ Карла Лысаго ¹. Но и Эригена, не бывшій самъ на востокѣ, въ Греціи, ограничивавшійся, вѣроятно, болѣе книжными занятіями, хотя и обращавшійся, безъ сомнѣнія, при случаѣ за указаніями къ встрѣчавшимся ему на западѣ Грекамъ ², самъ называлъ себя, когда приходилось ему браться за переводъ греческихъ произведеній, „весьма еще неопытнымъ новичкомъ въ эллинистическихъ занятіяхъ“, „весьма слабымъ въ области греческой учености и литературы“, жалуясь на крайнюю трудность для него порученнаго королемъ дѣла ³. Основаніе для этихъ жалобъ заключалось частію въ особенностяхъ самыхъ произведеній авторовъ, которыхъ Эригена переводилъ на латинскій языкъ и уважалъ и изучалъ болѣе, чѣмъ другихъ. И Діонисій и Максимъ, какъ сказано было выше, при отвлеченности содержанія и своеобразности языка своихъ произведеній, при-

¹ Hauréau, у Schrörs'a, 467.

² Cf. Versus, Sect. V, 17, с. 1239: 'Ελληνων 'Ελλην λαμπραι νυν Λιούδο σεβαστός.

³ «Не желая, да не имѣя и возможности противиться повелѣніямъ Вашимъ, говоритъ онъ въ предисловіи къ переводу твореній Діонисія, обращаясь къ королю,—мы, будучи весьма еще неопытными новичками въ эллинистическихъ занятіяхъ (*rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum*),—признаемся въ томъ, ибо зачѣмъ намъ стыдиться признаться въ томъ предъ Вашею ясностью?—сверхъ силъ нашихъ, при помощи, однако, Того, кто есть умственный свѣтъ (*lux mentium*) и просвѣщаетъ сокрытое во мракѣ, перевели съ греческаго языка на латинскій четыре книги св. отца Діонисія Ареопагита, аѣинскаго епископа, написанныя къ Тимоѳею, ефесскому епископу, и десять писемъ его же». Praef. ad vers. Dionysii, с. 1031—1032. «Труднѣйшее дѣло (*difficillimum laborem*), говоритъ онъ въ предисловіи и къ переводу De Ambiguis Максима, поручили Вы, православнѣйшій изъ царей, рабу вашему, весьма слабому даже въ области латинской [учености и литературы], тѣмъ болѣе греческой (*imbecilli valde etiam in Latinis, quanto magis in Graecis*); сверхъ того, повелѣли даже поспѣшить, какъ будто опытному въ томъ и другомъ языкѣ (*veluti erudito utriusque linguae*), и скорѣе привести [трудъ] къ концу». Praef. ad vers. Maximi, с. 1195.

надлежали къ труднѣйшимъ для пониманія писателямъ въ греческой патристической литературѣ. Но западный ученый IX вѣка встрѣчалъ кромѣ того особаго рода затрудненія при своихъ занятіяхъ греческими писателями. Ему приходилось преодолевать еще прежде всего трудности чужаго языка и испытывать въ то же время недостатокъ въ научныхъ средствахъ, которыя такъ облегчаютъ въ настоящее время для ученаго доступъ къ писаннымъ на чужомъ языкѣ произведеніямъ древности и которыя для природнаго грека въ свое время частію не были и нужны ¹.

¹ Можно иногда встрѣтить крайне преувеличенныя мнѣнія о состояніи эллинистическихъ знаній на западѣ въ IX вѣкѣ, въ эпоху каролингской учености, и въ частности, соответственно высотѣ общаго уровня этихъ знаній, о знаніяхъ, какими обладалъ въ этомъ отношеніи именно Эригена. Высказывается предположеніе, будто греческій языкъ игралъ гораздо болѣе значительную роль при французскомъ дворѣ во времена Карла Лысаго, чѣмъ обыкновенно думаютъ, такъ что безъ знанія этого языка образованіе не признавалось тогда полнымъ, будто главное произведеніе Эригены, перваго эллиниста того времени, могло быть даже первоначально написано на греческомъ языкѣ (Amprère, Cramer, Gidel.). Признавая эллинизмомъ всякаго писателя, который употребляетъ два—три греческихъ слова и умѣетъ истолковать ихъ, насчитываютъ до пятидесяти такихъ эллинистовъ отъ времени Карла Великаго до конца девятаго вѣка (Toungard). Но дѣйствительность далеко не соответствовала такой идеализаціи. На самомъ дѣлѣ, кромѣ монастырей Ирландіи, лишь въ немногихъ школахъ во Франціи и Германіи, въ видѣ исключенія, преподавался иногда греческій языкъ и немногіе лишь занимались имъ и достигали болѣе или менѣе значительныхъ успѣховъ. Есть извѣстіе объ учрежденіи Карломъ Великимъ специальныхъ греческихъ школъ въ Зальцбургѣ и Регенсбургѣ, куда имъ назначены были преподавателями греческаго языка Виргилій, Дольданъ и Аполлоній; но извѣстіе о таковой школѣ въ Оснабрюкѣ основывается на неподлинномъ документѣ (В. Преображенскій. Восточныя и западныя школы во времена Карла Великаго. СПб. 1881. 103—106). Относительно позднѣйшаго времени указываются, напр., монастыри: Сенъ-Галленскій, Рейхенау, Корвейскій, какъ такіе, въ которыхъ занимались греческимъ языкомъ. Знаніемъ греческаго языка обладали, кромѣ ирландцевъ (Седулія Скота, Эригены), напр., Валафридъ Страбонъ, Христіанъ Stavelot, ранѣе ихъ—Гильдуинъ; Алкуинъ и Рабанъ Мавръ были лишь немного знакомы съ нимъ; Серватъ Лупъ и Гинкмаръ совсѣмъ не знали. Dümmler, III², 1888. S. 660. Specht. Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13 Jahrh. Stuttgart. 1885. S. 104—110 (Schrörs. Hinkmar Erzbischof von Reims. Freib. im Brisgau. 1884. S. 467). Достигнуть хотя относительнаго совершенства въ знаніи греческаго языка, пользуясь тѣми грам-

Что Эригена и на самомъ дѣлѣ весьма далека былъ отъ идеальнаго совершенства въ своихъ „эллинистическихъ занятіяхъ“, свидѣтельствомъ могутъ служить самые переводы греческихъ произведеній на латинскій языкъ, оставшіеся послѣ него. Ошибки и недоразумѣнія встрѣчаются въ нихъ почти на каждомъ шагѣ ¹. И хотя, не трудно замѣтить, что неправильности въ его переводахъ происходили часто не

матическими и лексическими пособіями, которыя были извѣстны въ то время на западѣ, можно было лишь при особо благоприятныхъ условіяхъ. Валафридъ Страбонъ, учившійся въ школѣ монастыря Рейхенау (816—825), рассказываетъ, что всѣ товарищи его, выразившіе было желаніе изучать вмѣстѣ съ нимъ подѣ руководствомъ учителя Ветина греческій языкъ, вскорѣ же упали духомъ и отказались отъ своего намѣренія, и только одинъ онъ при помощи разнаго рода средствъ, облегчавшихъ ученіе, имѣлъ мужество и терпѣніе пройти грамматику Доскеея, послѣ чего приступилъ къ чтенію Гомера (Преображенскій, 117—118). Образцомъ пособій для изученія греческаго языка, существовавшихъ въ то время, можетъ служить изданный Миллеромъ греколатинскій глоссарій лаонской бібліотеки. *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques. T. XXIX, 2 partie. 1880. p. 1—230. Glossaire grec-latin de la Bibliothèque de Laon par M. E. Miller. Cf. Floss, с. 1237.* Какъ говорится въ предисловіи, глоссарій и изданъ съ цѣлію дать правильное понятіе о состояніи эллинистическихъ знаній при дворѣ Карла Лысаго къ концу IX вѣка и показать, какого рода пособія могъ имѣть тогда всякій ученый, стремившійся къ греческому образованію (Здѣсь именно, въ предисловіи, и приводятся преувеличенныя мнѣнія объ этихъ знаніяхъ изъ книги Gidel, *Nouvelles études sur la littérature grecque moderne. Paris, 1878.* Подобныя же мнѣнія высказывалъ ранѣе Cramer, *De graecis medii aevi studiis. Sundiae, 1849—1853.* У Schrörs'a, l. c., указывается еще Tougard, *De l'hellénisme dans des écrivains du moyen âge. Les lettres chrétiennes, revue de l'enseignement, de philologie et de critique. T. V, 1882, p. 213—224.*

¹ Gale, имѣя въ виду изданный имъ отрывокъ перевода сочиненія Максима De ambiguïs, готовъ даже считать и Эригену знавшимъ немного болѣе греческой азбуки (Praef. edit. De divis. nat. ap. Floss, с. 97 C: Haec versio, absque iis, quae in libris de divisione Naturae facile observantur, satis ostendit, Erigenam fuisse in Graecis plane alphabetarium). Въ одномъ мѣстѣ издатель замѣчаетъ, что переводчикъ все почти извращаетъ въ переводимомъ текстѣ на протяженіи цѣлой главы, такъ что излишне и отмѣчать эти извращенія каждое въ отдѣльности (Versio Ambig. Maximi. с. 1199, nota b: Omnino hic nihil vidit J. Scotus. Et paene omnia in hoc capite pervertit). Рядъ ошибокъ и недоразумѣній, неотмѣченныхъ у Gale, представляетъ уже начало перевода, с. 1195—1197. Въ первой главѣ обращаетъ на себя вниманіе странный переводъ τὰς παῖδας — pueris, вмѣсто compedibus, vinculis, с. 1197D (с. 1198D: pueris, id est curis). Не меньшее число случаевъ совершенно

столько отъ незнанія переводчика, сколько отъ неисправности или просто неразборчивости текста бывшихъ въ его распоряженіи рукописей ¹, но это нисколько не ослабляетъ убѣжде-

неправильной передачи подлинника представляетъ и переводъ твореній Діонисія. Для примѣра можно привести нѣкоторыя qui pro quo изъ перевода трактата *De mystica theologia*. Cap. I, § 2, с. 1173 A: вмѣсто ἀλλ' οἰομένους—sed his quidem hi, quos (=οἷς μὲν οὗς), 1173B: θέμενον—oportet, περὶ τῶν μάλ- λον ἀμύστων—de aliis ardentibus; I, 3, 1174A: καὶ τότε—et quod, ἀπομυεῖ (al. μυεῖ)—docet, καὶ ἐν τῷ πᾶμπαν ἀναφεῖ—in qua omne relucet etc. (все это мѣсто искажено); II, 1174B: τὸ ὑπὲρ θεᾶν—ipsum super Deum, γνωστῶν—ignorantibus; III, 1174C: ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία—in Spiritu theologia, τὰ ἐγκάρδια—in corde (germinata sunt), ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα—servaverunt reditum, 1175A: ἐχρῆν—habere, τῆς καθόδου—ejus, quae est universaliter, 1175B: οὐ κραιπαλᾶ, οὐ μηνιᾶ—non crapulae, non maniae; IV, 1175C: ὄγκος—tumor (вм. pondus); V, 1176A: ὡς—ὣν, 1176B: οὐσία—hostia, ἥ αὐτὴ ἐστίν—an ipsa sit. De cael. hier. въ оsobенности ср. XIII, 3, с. 1062B (=с. 239C): τοῦ ὁωρουμένου καὶ εἰς πάσας ἀναλόγως διαφοριτῶντος θείου φωτός—ipsa aqua nonne et in omnes proportionaliter pervenit (=τὸ ὕδωρ οὐ μὲν οὐ καὶ εἰς πάσας ἀναλόγως διαφοριτῶν). Въ сочиненіи *De div. nat.* III, 40, с. 742 ср. неправильное замѣчаніе о склоненіи κῆτος, мпож. κητέα, κητῇ (вм. κήτη), также опыты словопроизводства—III, 16, с. 668C: ἄγγελοι, quasi eggigi (ἐγγυγοί), juxta ipsum Deum constituti; III, 18, 680C: φοε- τὼν (солнце), hoc est revertens (conj.: φοιτῶν); III, 26, 697A: οὐρανός, quasi ὄρος ἄνω, hoc est visio desuper; III, 32, 714 AB: πῶρ, quasi per poros penetrat, ὕδωρ, quasi εἶδος ὁρώμενον, hoc est species visa; V, 31, 941D: ἀνθρωπία—ἀνω- τροπία, sursum versus conversio, vel ἄνω τηροῦσα ὀπίαν, sursum servans visum; V, 38, 995C: anima ἐνδελέχεας (sic) filia, hoc est perfectae aetatis in virtutibus, veluti ἐνδον ἡλικίας, id est intus aetatis. Expos. super Ier. cael. с. 130D: πα- τήρ—πάντα τηρῶν, id est omnia servans; 145C: ἀρχιστρατηγός, quasi ἀρχὼν τοῦ στρατοῦ ἡγεμῶν, quod est principum exercitus dux; 171 B: ἄγαλμα—ἄγαν ἄλμα, hoc est valde excelsum. Въ комментаріи на Капеллу elleboron, чемерица, превращено въ философа Эллебора. Notices et extraits etc. t. XX, p. 2. 1862. p. 12: *Capella*. Carneadesque (принявшій передъ споромъ съ Хризиппомъ напитокъ изъ эллебора) parem vim gerat elleboro. *Comment. I. Scoti*. Parem vim. Id est Carneades et Elleboron dividunt, Crisippus autem cumulat. *Comment. Remigii*. In dialectica principatum obtinuerunt Aristoteles, Crisippus, Carneades, Elleboron. Далеко не въ пользу преувеличеннаго мнѣнія объ эллинизмѣ Эригены свидѣлствуютъ и собственные его греческіе «стихи». Versus, Sect. V, с. 1237—1240; cf. с. 1237, nota. Хотя нѣсколько знакомый съ греческимъ языкомъ легко можетъ почувствовать крайнюю несклад- ность страннаго набора словъ, представляемаго этими стихами, несо- гласнаго ни съ правилами греческой просодіи, ни вообще съ строемъ греческой рѣчи, и признать всю несообразность предположенія, будто произведеніе *De divisione naturae* могло быть написано первоначально по гречески.

¹ Приведенный выше отзывъ Gale о запіяхъ Эригены во всякомъ

ніа, получаемаго при ближайшемъ ознакомленіи съ дѣломъ, что и познанія самого Эригены въ греческомъ языкѣ далеко не были идеальными.

Такимъ образомъ, проникнуть болѣе или менѣе въ содержаніе произведеній греческой мудрости западный мысли-

случаѣ, не смотря на все сказанное въ предыдущемъ примѣчаніи, должно признать слишкомъ рѣзкимъ и несправедливымъ даже болѣе, нежели противоположное преувеличенное мнѣніе о его учености, если даже производить оцѣнку трудовъ ученаго IX вѣка въ качествѣ переводчика съ точки зрѣнія новѣйшаго времени. Самъ Эригена вполне сознательно и со всѣмъ вниманіемъ относился къ обязанности переводчика, какъ это видно изъ предисловія къ переводу Діонисія и изъ комментарія на его «небесную іерархію». Въ предисловіи Эригена, между прочимъ, отсылаетъ къ греческому кодексу того, кто сталъ бы подозрѣвать въ переводѣ какія-либо прибавки или сокращенія, и нѣсколько ранѣе, предупреждая возможные упреки по поводу темноты и неясности своего перевода (вслѣдствіе буквальности), замѣчаетъ, что выше всего для него точность перевода: *Sin vero [quis] obscuram minusque apertam praedictae interpretationis seriem judicaverit, videat, me interpretem hujus operis esse, non expositorem. Ubi valde pertimesco, ne forte culpam infidi interpretis incurram* (Praef. ad vers. S. Dionysii, с. 1032C). Въ комментаріи въ особенности онъ старается точнѣе передать для латинскихъ читателей Діонисія смыслъ различныхъ греческихъ выраженій, не отступая однако въ общемъ отъ сдѣланнаго ранѣе перевода (Cf. *Exposit. Super Ier. sael.* с. 144B, 146B, 148C, 148D, 149D, 156C, 157B, 162C, 168C, 170C, 176C, 177B, 178A, 178C, 179C, 180A, 180B, 181B, 183B, 183C, 183C, 185CD, 186A, 187B, 188A, 188B, 189A, 189C, 191B, 192A, 192C, 194A, 194C, 195A, 197C, 198A, 199B, 200C, 201A etc.; обыкновенно употребляются выраженія: «*vel ut proprie, expresse, expressius, significantius, planius, congruentius huic loco, commodius, quamvis inusitatus,—transfertur, transferri potest*»). На трудность вообще передачи на латинскомъ языкѣ содержанія произведеній спекулятивной мысли востока, вслѣдствіе недостатка въ этомъ языкѣ словъ для выраженія философскихъ понятій, жаловались еще Цицеронъ и Сенека (Wetzer und Welte. *Kirchenlexicon* ². B. VII. Artik. «*Kirchensprache*», v. S. Bäumer. S. 653). Произведенія же Діонисія и Максима, переведенныя Эригеною, принадлежали, какъ замѣчено, къ числу труднѣйшихъ въ этомъ родѣ въ области греческой христіанской литературы. Въ своемъ переводѣ Діонисія, при всѣхъ его несовершенствахъ, онъ далъ западнымъ по крайней мѣрѣ нѣчто такое, что можно было читать и при помощи чего западные богословы могли болѣе или менѣе познакомиться съ содержаніемъ этихъ крайне трудныхъ для пониманія произведеній, тогда какъ, напр., ранѣе сдѣланный переводъ Гильдуина оказался, повидимому, совершенно неудобочитаемымъ, какъ можно заключать о томъ и по приведеннымъ у Гинкмара отрывкамъ. Въ свое время трудъ Эригены могъ возбуждать только удивленіе въ виду трудности дѣла и тѣхъ условій, при какихъ

тель, при научныхъ средствахъ того времени и тѣхъ знаніяхъ въ греческомъ языкѣ, какими онъ обладалъ, могъ лишь съ трудомъ и не сразу и съ важнѣйшими изъ нихъ, какъ видно изъ сказаннаго, онъ познакомился не ранѣе, какъ во время пребыванія своего во Франціи. Произведенія запада, напротивъ, являлись вполне доступными для него по языку, и знакомство съ ними во всякомъ случаѣ должно было предшествовать ближайшему ознакомленію философа съ восточною мудростію. Последнее обстоятельство не могло не имѣть такого или иного значенія при развитіи воззрѣній самого Эригены.

На западѣ въ каролингскую эпоху въ области науки и литературы царилъ авторитетъ бл. Августина, который имѣлъ

оно было исполнено. «Удивляться должно, писалъ Карлу Лисому послѣ ознакомленія съ переводомъ Эригены Анастасій Библіотекаръ, самъ хорошо знавшій греческій языкъ и занимавшійся переводами съ него,—какимъ образомъ этотъ мужъ чужестранецъ (*vir ille barbarus*), который, живя на краю свѣта, насколько удаленъ былъ отъ обращенія съ людьми, настолько долженъ былъ, повидимому, быть далекимъ отъ знанія ипоземнаго языка, оказался въ состояніи уразумѣть такія [трудныя и глубокія творенія], и перевести на другой языкъ: разумѣю Іоанна Скотигену, мужа, какъ слышалъ я, святаго во всѣхъ отношеніяхъ. Но это, продолжаетъ Анастасій, совершилъ зиждитель Духъ [Святой]: Онъ вмѣстѣ и воспламенилъ его и далъ ему даръ языковъ; ибо если бы онъ (Эригена) не пылалъ огнемъ любви по благодати Его, безъ сомнѣнія, никогда не получилъ бы и дара языковъ; обучающая (благодару) любовь, конечно, наставила его въ томъ, что произвелъ онъ для наученія и назиданія многихъ. Тѣмъ не менѣе, если и данъ былъ ему въ мѣру Духъ, онъ и самъ, проникшись отеческими ученіями, сдѣлалъ [съ своей стороны], сколько могъ, и [даже] сверхъ силъ [своихъ] постарался принести ближнимъ пользу». Указывая далѣе, какъ на причину малопонятности перевода, на то, что переводчикъ слишкомъ близко держался подлинника (*tanto studio verbum e verbo elicere procuravit*), тогда какъ, по его словамъ, извѣстные славные переводчики (*illustres interpretes*) избѣгаютъ такого способа перевода, хотя и самъ онъ слѣдуетъ ему болышею частію,—Анастасій не хочетъ ставить это въ особую вину переводчику, согласно съ заявленіемъ послѣдняго въ предисловіи къ переводу. «Полагаю, говоритъ онъ, что онъ поступилъ такъ не по иной причинѣ, какъ потому, что отличаясь смиреннымъ духомъ, не рѣшился отступать отъ собственнаго значенія словъ, дабы не уклониться какъ-либо отъ истиннаго смысла [переводимаго текста]» *Anastasio bibliothecarii ad Carolum Calvum literae. Floss, c. 1027—1028.*

вообще величайшее значеніе для духовнаго развитія христіанскаго запада и въ послѣдующее время. Въ каролингскую же эпоху по преимуществу его вліяніе отражалось и на литературныхъ произведеніяхъ и въ школьномъ преподаваніи.

Воззрѣнія Августина и Эригеною могли быть усвоены еще со школьной скамьи. Во всякомъ случаѣ, произведенія его не могли быть неизвѣстными для западнаго ученаго того времени. Но если Эригена, подобно всѣмъ западнымъ ученымъ того времени, былъ воспитанъ подѣ вліяніемъ бл. Августина и усвоилъ первоначально его воззрѣнія и если эти воззрѣнія отличались отъ воззрѣній восточныхъ, то, при стремленіи его въ позднѣйшее время усвоить восточныя идеи, для него возникала необходимость попытаться такъ или иначе примирить и объединить тѣ и другія. И если это примиреніе оказывалось въ нѣкоторыхъ пунктахъ невозможнымъ, оставалось только пожертвовать одними ради другихъ, отвергнуть одни, чтобы принять вмѣсто нихъ другія. Но, въ общемъ, усвоенныя имъ ранѣе воззрѣнія должны были имѣть для него большее или меньшее значеніе и въ позднѣйшее время, опредѣляя самый способъ пониманія вновь воспринятыхъ идей.

Таковъ и былъ на самомъ дѣлѣ ходъ развитія философіи Эригены, тотъ процессъ, въ которомъ выработались убѣжденія философа, и ясныя доказательства этого можно найти въ собственныхъ его произведеніяхъ, именно если обратить вниманіе на послѣдовательность появленія ихъ.

Однимъ изъ самыхъ раннихъ произведеній философа было сочиненіе „О предопредѣленіи“, единственное изъ болѣе важныхъ, дата происхожденія котораго извѣстна съ точностью (851). Не придавая даже особеннаго значенія тому факту, что въ немъ не цитруется ни одинъ греческій писатель, нужно признать, что оно, во всякомъ случаѣ, написано прежде ближайшаго знакомства автора его съ греческою литературою, прежде, вѣроятно, переводовъ Діонисія и Максима. Сравненіе данныхъ, находимыхъ въ этомъ сочиненіи по вопросу объ отношеніяхъ Эригены къ Августину, съ тѣмъ, что представляютъ произведенія позднѣйшаго времени, обнаруживающія уже близкое знакомство съ греческими писателями, и именно

сочиненіе „О раздѣленіи природы“, и открываетъ путь къ заключеніямъ о ходѣ развитія возрѣвній философа.

Въ спорѣ о предопредѣленіи, которымъ и вызвано было сочиненіе Эригены, авторитетъ Августина имѣлъ особенное значеніе. Виновникъ спора, опровергаемый Эригеною, Готтшалкъ, хотѣлъ быть лишь возстановителемъ истиннаго смысла августиновскаго ученія. Уже это обстоятельство обязывало и Эригену обращаться въ названномъ произведеніи именно къ Августину. И онъ обращается къ нему почти въ каждой главѣ и на каждой страницѣ своего сочиненія, цитуетъ до 15—16 его произведеній, заявляя неоднократно о самомъ высокомъ уваженіи къ „тщательнѣйшему и проницательнѣйшему изслѣдователю истины“, „славнѣйшей и яснѣйшей трубѣ христіанскаго ополченія“, „благочестивѣйшему отцу ученія“¹. Правда эти заявленія, постоянныя ссылки на Ав-

¹ De praedest. XI, 4, с. 399: Sanctus pater Aurelius Augustinus, eloquentiae christianae copiosissimus auctor, sollertissimus veritatis inquisitor, propriae translataeque locutionis, ad exercitium eorum, qui eum lecturi essent, nobilissimus doctor; XI, 7, с. 401: clarissima tuba atque apertissima christianorum castrorum; XV, 3, с. 413: acutissimus quidem veritatis et inquisitor et assertor; XVIII, 6, с. 433: piissimus doctrinae pater, pulcherrimum exemplar eloquentiae, acutissimus veritatis inquisitor, studiosissimus liberalium artium magister, providentissimus animorum exercitator, humillimus persuasor. Приводятся мѣста изъ слѣдующихъ произведеній Августина: Confessiones, Contra epistolam Fundamenti, De civitate Dei, De correptione et gratia (ad Prosperum et Hilarium), De dono perseverantiae, De genesi ad literam (Exameron), De libero arbitrio, De peccatorum meritis, De perfectione justitiae, De praedestinatione sanctorum (ad Prosperum et Hilarium), De quantitate animae, De vera religione, Enchiridion, In Evangelium sec. Ioannem tractatus, In psalmum VI (Эригена: VII); въ качествѣ принадлежащаго Августину цитуются въ одномъ мѣстѣ (XIV, 4) подложное Нурогностикон (Нуромнестикон). Не упоминается имя Августина лишь въ IX гл. и XIX (во IX, 7 и XIX, 4 изъ Августина); иногда почти вся глава составляется изъ буквальныхъ выписокъ изъ Августина (VII, 2—5), или посвящается изложенію заимствованныхъ у него свидѣтельствъ (XIV), или выводовъ изъ взятаго у него основанія (XIII). Что касается другихъ западныхъ писателей, то можно встрѣтить (если не имѣть въ виду упоминанія Цицерона, XV, 7) имена лишь Исидора (III, 4), по поводу ссылки на него Готтшалка, и «святѣйшаго и правдивѣйшаго папы Григорія» (XVI, 9: sanctissimus veracissimusque papa Gregorius, XVII, 8). Изъ послѣдняго приводятся въ одномъ случаѣ два мѣста, въ подтвержденіе сказаннаго Августиномъ, въ другомъ приводится

густина при отсутствіи ссылокъ на греческіе авторитеты, могутъ еще быть объясняемы такъ или иначе тѣми обстоятельствами, при какихъ суждено было явиться этому сочиненію, хотя отмѣченные факты и не теряютъ отъ того значенія свидѣтельствъ о важности для Эригены авторитета Августина и его произведеній. Но важно то, въ какихъ отношеніяхъ къ Августину стоитъ философъ въ разсматриваемомъ сочиненіи по самымъ воззрѣніямъ, излагаемымъ въ немъ, и какъ смотритъ онъ самъ на эти отношенія.

Несомнѣнно, что въ этомъ сочиненіи Эригена становится уже на ту точку зрѣнія, которая составляетъ характерную особенность позднѣйшаго и самаго важнаго произведенія его и въ рѣшеніи главнаго вопроса идетъ гораздо далѣе Августина, являясь въ сущности несогласнымъ съ нимъ ¹. Но расходясь съ Августиномъ въ рѣшеніи поставленнаго вопроса, онъ въ этомъ произведеніи въ то же время оказывается согласнымъ съ западнымъ учителемъ во взглядахъ, которые касаются самой сущности системы его, развитой позднѣе, и которые между тѣмъ со всею рѣшительностію отвергаются имъ въ сочиненіи „De divisione naturae“, гдѣ излагается эта система ². Характерно же въ особенности то, что самъ онъ здѣсь вообще не хочетъ видѣть никакого различія между собою и Августиномъ. Ссылаясь на Августина и желая стоять на одной почвѣ съ своимъ противникомъ Готтшалкомъ, онъ хочетъ увѣрить и себя и другихъ въ полномъ согласіи своего

мнѣніе, которое не совсѣмъ, повидимому, согласно съ мнѣніемъ Августина, но которое Эригена хочетъ все-таки согласить съ послѣднимъ.

Изъ восточныхъ писателей не упоминается ни одинъ.

¹ Ученіе о совершенномъ тождествѣ божественнаго предопредѣленія и предвѣдѣнія (XV, 4). Предлагаемое здѣсь ученіе о злѣ и наказаніи не отличается въ общемъ по смыслу отъ соотвѣствующихъ разсужденій въ сочиненіи «О раздѣленіи природы» (XV, XVI, XVII: грѣхъ есть ничто (nihil) и наказаніе—ничто; наказаніемъ для грѣшныхъ являются самые грѣхи ихъ; cf. De divis. nat. V, 27—36).

² Мнѣніе о матеріальности будущаго міра и тѣла человѣческаго по воскресеніи; при обоснованіи его Эригена пользуется заимствованными у Августина примѣрами и пытается примирить съ нимъ несогласное, повидимому, мнѣніе Григорія (XIX; cf. XVII, 8).

ученія съ ученіемъ Августина и всѣ усилія направляетъ къ тому, чтобы найти у него свое собственное ученіе ¹. Очевидно, къ авторитету его онъ относится на первыхъ порахъ съ безусловнымъ довѣріемъ, подобно всѣмъ западнымъ богословамъ.

Иныя отношенія къ Августину и вмѣстѣ съ тѣмъ—иную стадію въ развитіи воззрѣній философа представляетъ дальнѣйшее сочиненіе „О раздѣленіи природы“. Авторитетъ „святаго отца Августина“, „святѣйшаго и божественнѣйшаго богослова“, „великаго и тщательнѣйшаго божественныхъ и человѣческихъ вещей изслѣдователя и обстоятельнѣйшаго изъяснителя“, авторитетнѣе котораго въ отношеніи къ истолкованію Св. Писанія не было никого у Римлянъ, подобно тому какъ у Грековъ никого не было послѣ апостоловъ выше Григорія Богослова, и теперь высоко стоитъ въ глазахъ Эригены. Имя его встрѣчается и въ этомъ произведеніи несравненно чаще, нежели имя какого-либо другого—восточнаго—писателя, чаще даже, нежели имена Діонисія и Максима, взятыхъ вмѣстѣ, цитруется до 13 его твореній ². Но отношенія къ Августину теперь уже нѣсколько иныя: онъ уже не относится къ нему съ прежнимъ довѣріемъ во всемъ.

Благодаря болѣе близкому ознакомленію съ произведеніями восточныхъ богослововъ, ко времени написанія этого сочиненія, философъ успѣлъ убѣдиться, что и наиболѣе уважаемымъ церковнымъ авторитетамъ нельзя довѣрять безусловно во всемъ. Онъ узналъ тотъ фактъ—и до нѣкоторой степени примирился съ нимъ—что авторитеты сами становятся иногда въ такія противорѣчія между собой, которыхъ никакимъ образомъ не возможно примирить. Подобныя противорѣчія оказались въ нѣкоторыхъ пунктахъ между

¹ XI—XIV и далѣе.

² De divis. nat. IV, 14, с. 803: sanctissimus divinissimusque theologus; V, 37, с. 991—992: acutissimae intelligentiae homo, magnus divinarum humanarumque rerum et solertissimus inquisitor et copiosissimus expositor; с. 804. Изъ цитованныхъ въ De praedestinatione упоминаются: Confessiones, De civitate Dei, De genesi ad litteram, De libero arbitrio, De vera religione; затѣмъ: De baptismo parvulorum, Decades, De categoriis, De cura defunctorum, De musica, De Trinitate, Epistola ad Dardanum, Expositio I. psalmi.

Августиномъ и восточными богословами. Необходимо было дѣлать выборъ между различными мнѣніями. Его выборъ прямо склоняется на сторону восточныхъ авторитетовъ, а не на сторону Августина. Нѣкоторые изъ самыхъ основныхъ пунктовъ своей системы онъ развиваетъ въ прямую и частію ясно выраженную противоположность взглядамъ Августина, слѣдуя восточнымъ богословамъ ¹. Онъ прямо заявляетъ объ измѣненіи своихъ взглядовъ въ одномъ случаѣ и прежнія свои воззрѣнія, которыхъ онъ держался нѣкогда, утверждаясь именно на авторитетѣ Августина, осмѣливается назвать заблужденіями, притомъ вредными для спасенія души, такъ что необходимо, по нему, молиться, чтобы Господь избавилъ отъ нихъ и другихъ и спасъ отъ смерти невѣдѣнія, которая одна есть истинная смерть ². Мнѣнія Августина по разнымъ вопросамъ иногда являются для него лишь препятствіемъ на пути къ развитію собственныхъ воззрѣній, которое такъ или иначе нужно обойти ³.

Обращаться къ мнѣніямъ Августина Эригену заставляетъ теперь отчасти, какъ онъ самъ говоритъ, то, что его обвиняютъ въ неуваженіи къ авторитетному учителю запад-

¹ Ученіе о твореніи примордіальныхъ причинъ и чрезъ нихъ міра, въ противоположность ученію Августина о сотвореніи сначала безформенной матеріи и потомъ ужъ объ образованіи изъ нея міра (*De div. nat.* II, 15—20, с. 545—556, толкованіе Быт. I, 1—2); ученіе о природѣ первозданнаго человѣка (IV, 14—18); ученіе о концѣ міра и будущей загробной жизни (III, 9—10, V, 37—38).

² С. 649—650.

³ I, 7, с. 446—о томъ, что ангелы созерцаютъ идеи, тогда какъ, по Эригенѣ, нужно прибавить—въ теофаніяхъ; I, 8—10, с. 448, 450—о томъ, что святые будутъ созерцать Бога, тогда какъ, по Эригенѣ, Богъ не можетъ быть созерцаемъ Самъ въ Себѣ; IV, 7, с. 762—мнѣніе о тѣлахъ ангеловъ, которое, впрочемъ, Эригена принимаетъ, понимая его въ особомъ смыслѣ; IV, 8, с. 772—773—о томъ, что и ангелы имѣютъ нѣчто въ родѣ внѣшнихъ чувствъ; V, 3, с. 866—867 (cf. V, 38, с. 993)—выраженіе: «преходитъ образъ міра сего, а не природа» (*figura, non natura*), тогда какъ, по Эригенѣ, преходитъ природа; V, 8, с. 876—о превращеніи тѣла въ духъ; V, 38, с. 994—мнѣніе о 30-лѣтнемъ возрастѣ людей по воскресеніи, которое Эригена рѣзко критикуетъ, объясняя происхожденіе его незнаніемъ истиннаго смысла греческаго выраженія *eis métron ἡλικίας*, Ефес. IV, 13, и къ которому склонялся бл. Августинъ; V, 17, с. 889, V, 38, с. 1001—о томъ, что формы пространственнаго и временнаго существованія не соединены между собою неразрывно.

ной церкви и ему приходится такъ или иначе защищаться отъ этихъ обвиненій или предупреждать ихъ. При этомъ онъ и самъ вовсе не потерялъ уваженія и къ бл. Августину. Отвергая нѣкоторыя изъ его мнѣній, онъ хотѣлъ бы объяснить и ихъ появленіе аккомодацией къ простому смыслу вѣрующихъ, если бы только это было возможно¹. Но вообще ему теперь не хотѣлось бы собственно совсѣмъ поднимать вопросъ о своемъ отношеніи къ Августину, такъ какъ онъ предвидитъ, что рѣшеніе его будетъ не въ пользу послѣдняго. Онъ желалъ бы уклониться отъ гласнаго суда и всякаго рѣшительнаго приговора по отношенію къ церковнымъ авторитетамъ, когда они оказываются противорѣчащими другъ

¹ Для Эригены казалось бы болѣе вѣроятнымъ и по отношенію къ Августину, когда встрѣчаются у него неправильныя на взглядъ философа мнѣнія о будущемъ состояніи міра и человѣка, «полагать о великомъ и тщательнѣйшемъ божественныхъ и человѣческихъ вещей изслѣдователѣ и обстоятельнѣйшемъ изъяснителѣ, что онъ написалъ такъ лишь примѣняясь къ степени пониманія тѣхъ лицъ, для которыхъ писалъ, нежели полагать, что онъ не согласенъ съ св. отцами предшествующаго времени, именно Амвросіемъ и Григоріемъ Богословомъ, съ авторитетомъ которыхъ онъ не расходится въ другихъ мѣстахъ», и онъ хотѣлъ бы пайти у него же основанія и для противоположнаго ученія. Такимъ образомъ, если держащіяся чувственныхъ представленій о будущемъ состояніи міра и человѣка ссылаются на Августина, то это ихъ собственная вина, что они не хотятъ понять истиннаго значенія его словъ (V, 37—38, с. 992—993). Однако, эта попытка Эригены примирить съ собою въ этомъ пунктѣ Августина въ разсматриваемомъ сочиненіи должна быть объясняема лишь необходимостію отвѣтить что-либо возражателямъ, которые противопоставляютъ ему Августина, «какъ будто они желаютъ заявить болѣе съ своей стороны уваженіе къ ученію его», нежели самъ Эригена и «какъ будто они чаще и прилежнѣе читали сужденія его объ этихъ предметахъ». Нѣсколько далѣе онъ называетъ совершенно ложными бреднями (*falsissima deliramenta*) мнѣніе о 30-лѣтнемъ возрастѣ всѣхъ людей по воскресеніи, какъ основанное на неправильномъ толкованіи словъ апостола о «мѣрѣ возраста исполненія Христова» (Ефес. IV, 13); между тѣмъ онъ знаетъ, какъ относился къ этому мнѣнію бл. Августинъ, «который по его же словамъ «прямо утверждаетъ (*insucctanter affirmat*) въ книгахъ о градѣ Божіемъ, что при воскресеніи тѣла человѣческихъ каждый воскреснетъ съ тѣмъ ростомъ и размѣрами, какихъ онъ достигъ при совершенномъ развитіи своего тѣла въ цвѣтущемъ возрастѣ (*juvenili aetate*), или достигъ бы, если бы не былъ похищенъ смертію, или какія уже оставилъ, подвергшись немощамъ старческаго возраста» (V, 38, с. 994—995).

другу, и ограничиться только простымъ, такъ сказать, констатированіемъ факта различія, какое существуетъ между восточными и западными воззрѣніями: пусть затѣмъ уже каждый самъ про себя взвѣшиваетъ основанія въ пользу тѣхъ и другихъ и избираетъ то, что покажется ему болѣе разумнымъ¹. Однако, не смотря на желаніе уклониться отъ приговора надъ западными воззрѣніями, или по крайней мѣрѣ смягчить его рѣзкость, философъ все-таки произноситъ въ концѣ концовъ этотъ приговоръ въ сочиненіи *De divisione*

¹ «Итакъ, что же намъ отвѣтить святѣйшему и божественнѣйшему богослову, т. е. Августину, который, повидимому, противорѣчитъ (*refragatur*) выше приведеннымъ разсужденіямъ?» спрашиваетъ ученикъ въ одномъ мѣстѣ у своего учителя, выслушавъ рѣчь его о природѣ первозданнаго человѣка съ ссылкой на Григорія Нисскаго. «Кто хочетъ и можетъ, тотъ пусть и отвѣчаетъ», говоритъ на это учитель; «а мнѣ и тебѣ, если угодно, пусть будетъ достаточно, читая мнѣнія св. отцовъ о состояніи (*constitutio*) человѣка до грѣхопаденія, изслѣдовать [лишь] осторожно и тщательно, что каждый изъ нихъ хотѣлъ сказать. Вводить же ихъ въ споръ между собою (*lites inter eos constitutare*) не наше дѣло, или одного подтверждать, а другого отвергать, когда извѣстно, что послѣ св. апостоловъ никого не было у Грековъ съ большимъ авторитетомъ въ дѣлѣ толкованія божественнаго Писанія въ сравненіи съ Григоріемъ Богословомъ [съ нимъ отождествляется здѣсь Григорій Нисскій], у Римлянъ—никого въ сравненіи съ Авреліемъ Августинномъ». «Какого изъ этихъ мнѣній лучше держаться, говоритъ учитель по поводу различныхъ мнѣній Августина и Максима о пространствахъ и времени, рѣшать это не наше дѣло; каждый изъ разсуждающихъ о таковыхъ [предметахъ] пусть самъ про себя (*intra se ipsum*) взвѣшиваетъ, чему онъ долженъ слѣдовать, какъ болѣе разумному». «Осторожно и предусмотрительно (*caute ac vigilantiter*)», одобрительно замѣчаетъ на это ученикъ. «Ибо мы не должны судить слишкомъ смѣло (*temere*) о мнѣніяхъ великихъ и достопочтенныхъ мужей. Потому что если скажемъ, что одинъ изъ нихъ мыслилъ правильно, то покажется, что мы отвергаемъ другого; а это обыкновенно и бываетъ главнѣйшимъ образомъ и скорѣе всего причиною споровъ (V, 17, с. 889AB). «Спорить объ авторахъ того и другого языка не наше дѣло; пусть слѣдуетъ кто кому хочетъ, никого не порицая (*nulli derogans*)» (V, 38, с. 1001A). «Мы, говорится также въ другомъ случаѣ по поводу различнаго пониманія одного мѣста у западнаго отца, св. Амвросія, только сравниваемъ мнѣнія святыхъ отцовъ между нами (*inter nos*); а какимъ изъ нихъ должно болѣе слѣдовать, судить о томъ не наше дѣло; каждый пусть довольствуется собственнымъ пониманіемъ (*unusquisque suo sensu abundet*) и пусть выбираетъ, кому слѣдовать, не вдаваясь въ споры» (III, 16, с. 816D).

naturae и явно склоняется на сторону восточныхъ авторитетовъ ¹.

Такимъ образомъ, въ позднѣйшую стадію развитія спекуляціи Эригены, представляемую сочиненіемъ „О раздѣленіи природы“, философъ оказывается уже несогласнымъ съ западнымъ авторитетомъ въ томъ, въ чемъ слѣдовалъ ему ранѣе, и признаетъ частію самъ это несогласіе, хотя желалъ бы лучше не поднимать вопроса о немъ ². Причиною такой перемѣны въ

¹ Никакія старанія примирить, напр., какъ-либо противорѣчіе между великими мужами востока и запада Григоріемъ и Августиномъ, по вопросу о первобытномъ состояніи чловѣка (*in hac veluti controversia magnorum virorum quendam consensum machinari*), по признанію Эригены, ни къ чему не повели бы, такъ какъ ясный для всѣхъ смыслъ ученія Августина въ этомъ случаѣ не можетъ подлежать какому-либо перетолкованію. Остается, поэтому, только удивляться, какимъ образомъ западный авторитетъ допустилъ мало вѣроятное или прямо неправильное, по Эригенѣ, мнѣніе и принять противоположное ему, что Эригена и дѣлаетъ, замѣчая, что ослѣдуетъ въ данномъ случаѣ восточнымъ авторитетамъ, но и не отвергаетъ и «другихъ святыхъ отцовъ духовнаго ученія (*non autem alios sanctos patres spiritualis doctrinae refellens*)» (IV, 14, с. 804—805, 808A). «Мы высказываемъ это, говорятъ онъ также по поводу своего ученія о возвращеніи всего въ духовное состояніе и въ Бога, не въ опроверженіе мнѣній тѣхъ, которые говорятъ, что никакое тѣло не можетъ обратиться въ жизнь, и жизнь обратиться въ тѣло, въ особенности, когда учитъ этому, повидимому, св. отецъ Августинъ, но потому, что мы слѣдуемъ въ этомъ разсужденіи о возвращеніи природы Григорію Богослову и истолкователю его Максиму, также св. Амвросію въ изъясненіи Евангелія отъ Луки». Мнѣнія западныхъ писателей, говоритъ онъ ниже, мы не только не порицаемъ, но даже съ охотою (*libenter*) приемлемъ; «знаемъ однако, что богословы греческіе мыслили иначе (*theologos autem, qui graeco locuti sunt, aliter sensisse non ignoramus*)» (V, 8, с. 876C. 877C). Но когда имя Августина прямо не упоминается, Эригена, какъ сказано выше, открыто называетъ заблужденіями прежніе свои взгляды, которыхъ держался, слѣдуя, между прочимъ, именно Августину (III, 10, с. 649—650), употребляетъ даже болѣе рѣзкія выраженія по отношенію къ августиновскимъ мнѣніямъ (*falsissima deliramenta*, V, 38, с. 994).

² Что касается прочихъ сохранившихся трудовъ Эригены—экзегетическаго характера,—толкованій на Діонисія и на Евангеліе отъ Іоанна, то въ первомъ изъ нихъ, примыкая всюду къ тексту комментируемаго автора, онъ не имѣлъ особенной нужды и поводовъ считаться съ западными воззрѣніями и вообще обращаться къ Августину. Приближеніе къ восточнымъ воззрѣніямъ можно усматривать въ гомиліи на прологъ Евангелія отъ Іоанна и въ особенности въ комментаріи на это Евангеліе (слѣды вліянія въ особенности Максима). Въ послѣднемъ

его воззрѣніяхъ является ближайшее ознакомленіе его къ тому времени съ восточной спекуляціей. Западная августиновская спекуляція съ ея результатами въ процессѣ развитія воззрѣній философа, нашедшихъ выраженіе въ названномъ сочиненіи, была для него такимъ образомъ какъ бы исходнымъ пунктомъ. Стремясь усвоить восточныя воззрѣнія, онъ оставляетъ съ теченіемъ времени нѣкоторые изъ взглядовъ Августина и замѣняетъ новыми.

Но въ то же время эта спекуляція съ своимъ матеріальнымъ содержаніемъ и формальными принципами должна была явиться для Эригены и тою основою, какъ бы почвою, на которой совершалось усвоеніе имъ чуждыхъ для запада воззрѣній. Отступленіе его отъ Августина въ нѣкоторыхъ, хотя бы весьма важныхъ пунктахъ системы, развитой уже послѣ ближайшаго ознакомленія съ произведеніями востока, не говоритъ еще о томъ, что воззрѣнія Августина не отразились и съ положительной стороны на этой системѣ. Ссылки на Августина и заимствованія изъ него въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ можно встрѣчать при раскрытіи главнѣйшихъ положеній системы, не говоря о приведеніи его мнѣній по разнымъ частнымъ вопросамъ¹. Тѣмъ болѣе отреченіе въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ содержанія или матеріальной сто-

трудѣ, въ виду того, что истолкованіемъ того же самаго Евангелія занимался и Августинъ, онъ довольно часто обращается къ мнѣніямъ его, иногда сопоставляя эти мнѣнія съ мнѣніями восточныхъ писателей (с. 314, 315, 324, 336—337).

¹ Отъ Августина философъ заимствуетъ, напр., мысль о разсмотрѣніи аристотелевскихъ категорій съ точки зрѣнія приложимости ихъ къ Абсолютному,—къ чему сводится главнымъ образомъ его «апофатическое» богословіе, хотя самое понятіе объ этомъ богословіи взято имъ у восточныхъ авторовъ (De div. nat. I, 15, с. 463). У Августина онъ находитъ данныя и для ученія о «примордіальныхъ причинахъ», или идеяхъ, хотя при раскрытіи этого ученія слѣдуетъ Діонисію (III, 23, с. 688; ссылка на Амвросія: III, 29, с. 705). На него же Эригена ссылается при обоснованіи положеній о вѣчномъ существованіи всего въ божественномъ Словѣ (II, 20, с. 558—559; III, 8, с. 640; III, 16, с. 666—667; IV, 7, с. 770; V, 20, с. 908) и о мгновенности акта творенія (III, 9, с. 647; III, 27, с. 699), при рѣшеніи вопроса о злѣ (V, 36, с. 976) и наказаніи его (V, 27, с. 927—928; V, 31, с. 945; V, 35, с. 953; ссылки на Амвросія: V, 27, с. 928, 930, V, 29, с. 936—937; V, 36, с. 971).

роны западнаго богословія не означало еще само по себѣ отреченія и отъ формальныхъ принциповъ, лежавшихъ въ основѣ западной спекуляціи. Они могли сохранить болѣе или менѣе значеніе для западнаго философа и по оставленіи имъ западныхъ воззрѣній и замѣнѣ ихъ восточными, опредѣливъ самый характеръ усвоенія имъ послѣднихъ.

Какое примѣненіе принципы и вообще данныя августиновской спекуляціи въ отличіи ея отъ восточной получили на дѣлѣ въ системѣ Эригены и какое значеніе должно быть придано имъ при объясненіи самаго факта ея происхожденія, это можетъ быть показано послѣ разсмотрѣнія особенностей той и другой спекуляціи. Въ данномъ случаѣ достаточно ограничиться лишь констатированіемъ вообще особаго, промежуточнаго, такъ сказать, положенія философа между востокомъ и западомъ,—стремленія его къ усвоенію греческой мудрости и факта ближайшихъ отношеній его къ богословію западному.

Касаясь, въ заключеніе, вопроса объ отношеніи Эригены къ произведеніямъ другихъ представителей западной литературы вообще и богословской въ частности, съ которою онъ, можно думать, имѣлъ гораздо болѣе широкое знакомство, чѣмъ сколько можно судить по цитатамъ въ его сочиненіяхъ,—нужно вообще предположить, что они, за исключеніемъ лишь немногихъ, по самому своему характеру не имѣли особаго значенія при развитіи его собственно философскихъ воззрѣній.

Чаще другихъ онъ цитуетъ св. Амвросія (Шестодневъ, О раѣ, толкованіе на Евангеліе отъ Луки). Но послѣдній былъ для него собственно только посредникомъ при передачѣ аллегорическаго экзегеса александрійской школы,—такъ смотритъ на него и самъ Эригена. Могъ имѣть нѣкоторое значеніе для него также св. Иларій, на сочиненіе котораго „О Троицѣ“ онъ однажды ссылагается¹. Изъ Иеронима онъ

¹ У Амвросія и частию Иларія, Эригена находитъ или пытается найти мѣста для подтвержденія и тѣхъ положеній, въ которыхъ онъ расходится съ Августиномъ. Но онъ дѣлаетъ это съ очевидною цѣлію прикрыть свое исключительное положеніе на западѣ и вниманіе на эти мѣста онъ обра-

заимствуетъ объясненіе значенія нѣкоторыхъ еврейскихъ словъ и приводитъ два мѣста изъ его комментарія на пр. Іезекиіля. Съ именемъ Боэтія онъ цитуетъ сочиненіе „О Троицѣ“.

Изъ произведеній небогословскаго характера, онъ упоминаетъ или цитуетъ, кромѣ принадлежащихъ Августину (о музыкѣ, съ его же именемъ о категоріяхъ) и „великолѣпному“ Боэтію, „верховному философу обоихъ языковъ“ (объ арифметикѣ), рѣчь Цицерона за Лигарія, Георгики и Энеиду Виргилія, Естественную исторію Плинія, Сатириконтъ Марціана Капеллы. Довольно трудный для пониманія Сатириконтъ Капеллы, употреблявшійся въ то время въ качествѣ учебника въ школахъ, былъ для Эригены даже предметомъ особаго комментарія ¹.

твлъ, очевидно, лишь послѣ того, какъ познакомился уже съ восточными воззрѣніями. При этомъ, Эригена прямо предполагаетъ, что западный отецъ, Амвросій, слѣдовалъ лишь за авторитетнѣйшими (summi) греческими богословами, какъ это весьма часто можно встрѣчать въ его толкованіяхъ (ut saepissime in ipsius expositionibus invenimus), именно за Григоріемъ (Нисскимъ) и Оригеномъ (III, 16, с. 817А, с. 815С). Для философа важно собственно имѣть на своей сторонѣ какой-либо западный авторитетъ въ оправданіе, такъ сказать, несогласія своего съ Августиномъ, чтобы не показалось, что онъ слѣдуетъ мнѣніямъ лишь греческихъ писателей, авторитетъ же латинскихъ совсѣмъ пренебрегъ, или же не могъ найти у нихъ предлагаемаго имъ ученія (о раѣ) и что, такимъ образомъ, онъ слишкомъ смѣло (temere) утверждаетъ то, чего не могъ найти у учителей и того и другого языка; мнѣніямъ же великаго и мудрѣйшаго мужа (Амвросія) дерзнетъ противиться развѣ лишь неразумный (IV, 17, с. 830С). И по вопросу о будущемъ состояніи міра и человѣка, когда все будетъ духовно и объединится въ Богѣ, онъ находитъ нужнымъ привести мѣста объ этомъ изъ Амвросія, «возвышеннѣйшаго учителя» (excelsissimus magister), именно съ тою цѣлью, чтобы не подумалъ кто-либо, что для него невозможно было найти ни одного латинскаго писателя, благопріятствующаго заимствованному у Грековъ ученію (V, 8, с. 878А). Авторитетомъ Иларія Эригена пользуется также для того, чтобы заградить уста противникамъ, ссылавшимся на Августина въ вопросѣ о плоти Христа по воскресеніи (V, 37, с. 992В).

¹ Въ общемъ, у Эригены упоминаются имена, или приводятся мнѣнія и мѣста изъ самыхъ произведеній слѣдующихъ восточныхъ и западныхъ писателей:

Aristoteles. De div. nat. I: 14, 462—463. 22, 469. 33, 478. 63, 507. II: 29, 597. V: 4, 869.

Basilius Magnus. De div. nat. I: 75, 521. II: 16, 548. III: 21, 685. 25. 693.

Изъ всего сказаннаго можно сдѣлать выводъ, что если Эригена въ своей научно-богословской и философской дѣятельности и стремится усвоить восточныя воззрѣнія, то почвою и исходнымъ пунктомъ для него при этомъ усвоеніи, естественно, должны являться принципы и воззрѣнія богословія западнаго. Хотя онъ съ своею системою представляетъ своего рода аномалію для условій мѣста и времени, въ которыхъ жилъ, однако, не должно совершенно отрывать его отъ той почвы, на которой онъ воспитался и выросъ. Чуждымъ для среды, въ которой онъ вращался, дѣлаетъ его, какъ ска-

26, 694. 27, 698. 29, 707—708. 31, 708. 31, 709. 32, 715. 33, 721. 38, 735. 39, 736—737. 39, 738. 40, 739.

Dionysius Areopagita. De div. nat. I: 3, 443. 13, 456. 13, 458. 14, 461. 44, 486. 47, 490. 57, 500. 64—65, 509—510. 71, 516. 74, 519. 75, 520. 75, 521. 77, 522—524. II: 8, 535. 20, 554. 20, 559. 28, 589. 28, 594—595. 30, 600. 34, 613. 36, 617—620. III: 1, 622. 2, 627. 4, 633. 8, 640—641. 9, 642—643. 9, 644. 9, 644—645. 9, 646. 10, 650. 18, 680. 19, 682. 20, 685. 25, 692. 39, 737—738. IV: 5, 757. 5, 759. 8, 773. 10, 786. V: 2, 863. 2, 865. 12, 883. 21, 897. 21, 898, 23, 903. 23, 907. 24, 910. 25, 914—915. 26, 920. 27, 925. 28, 931—933. 31, 942. 36, 966. 36, 967. 36, 976. 38, 1005. 38, 1011. Homilia. 289. Comment. in Evang. sec. Ioann. 300. 301. 302. 316. Praef. ad vers. Dion. 1031. 1032. Praef. ad vers. Max. 1195. 1196. Versus. 1037. II, II: 1234. III, I, 1235. V, II, 1240.

Dionysius, episcopus Corinthi. Praef. ad vers. Dion. 1032.

Epiphanius. De div. nat. II: 28, 595. 31, 601. III: 1, 471—472. 3, 475—476. 3, 476. IV: 16, 818. 18, 832—833. V: 2, 863. 23, 899—900. 23, 901.

Eratosthenes. De div. nat. III: 33, 716. 33, 717. 33, 719. 33, 722.

Eusebius Pamphili. Praef. ad vers. Dion. 1032.

Gregorius Nazianzenus. De div. nat. I: 3, 443. 9, 449. 13, 456—457. 16, 464. 39, 481. II: 1, 523. 27, 586. 28, 587. 30, 600. 34, 613. 35, 615. IV: 7, 772. 15, 812—813. 19, 835. V: 8, 876—877. 8, 879. 8, 880. 19, 892. 33, 951. 37, 987. 37, 992. 38, 995. 38, 1005. Comment. in Evang. sec. Ioann. 314. 315. Versus. III, I: 1235. Praef. ad vers. Max. 1194.

Gregorius Nyssenus. De div. nat. I: 31, 477. 34, 479. 59, 502—503. II: 27, 585 (27, 586?). III: 36, 732. 38, 735. 38, 736. 39, 737. 39, 739. IV: 5, 758. 11, 787. 11, 788. 11, 789—790. 11, 791—792. 11, 792—793. 12, 793—797. 12, 797—799. 12, 800—801. 14, 804—805. 15, 811—812. 16, 817. 16, 819—820. 16, 820—821. 18, 831. 21, 842. V: 6, 872. 7, 875. 23, 899. 26, 917—918. 27, 822—823. 36, 967.

Homerus. Versus. I, I: 1221.

Iohannes Chrysostomus. De div. nat. V: 36, 979. 36, 980. 38, 1005.

Maximus Confessor. De div. nat. I: 9, 449. 9, 449. 10, 450—451. 25, 471. 39, 481. 70, 514. 70, 514—515. 75, 520. II: 3—13, 529—542. 21, 561. 23, 568. 23, 572. 31, 607. 34, 613. 35, 615. III: 8, 641. 16, 671. 17, 673. IV: 14, 808. 15, 812—813. 15, 813. 19, 835. 22, 842—843. 25, 857—858. V: 5, 870—871.

зано, стремленіе къ греческому востоку. Но вліяніе этой среды должно было такъ или иначе отразиться на немъ, какъ предшествовавшее даже вліянію на него востока. И если онъ высоко стоитъ надъ своими западными современниками по своимъ спекулятивнымъ воззрѣніямъ, далеко опережая свою эпоху, это еще не значитъ, что самъ онъ ничѣмъ не былъ обязанъ западу.

Имѣя въ виду, что Эригена принадлежитъ собственно западу, не смотря на свое стремленіе къ востоку, и необходимо прежде всего обратиться къ разсмотрѣнію того, что

7, 875. 8, 876. 8, 877—878. 8, 879—880. 8, 880. 8, 880. 20, 893. 20, 895—896. 29, 937—938. 31, 945. 37, 987. 38, 995. 38, 998. Expos. super Ier. cael. 167. Comment. in Evang. sec. Ioann. 306 (310, 311, 312). 337. Praef. ad vers. Max. 1193. 1195. Versus. III, r: 1235. III, m: 1236.

Origenes. De div. nat. IV: 16, 815. 16, 818. 18, 832. V: 27, 822. 27, 829—930.

Plato. De div. nat. I: 31, 476—477. 57, 500—501. III: 27, 698. 35, 724. 36, 728. 37, 732. 38, 735. IV: 7, 762—763.

Polycarpus. Praef. ad vers. Dion. 1032.

Ptolemaeus. De div. nat. III: 33, 719 (33, 718—rex Ptolemaeus).

Pythagoras. De div. nat. III: 32, 715. 33, 721—722.

Ambrosius. De div. nat. III: 29, 705. IV: 16, 815—816. 17—18, 830—832. 19, 834. 20, 835. 21, 839—840. 21, 840—841. 22, 849. V: 8, 876. 8, 878. 26, 920. 27, 925. 27, 928. 27, 930. 29, 936—937. 29, 938. 33, 951. 36, 971. 37, 987. 37, 992. 38, 995. 38, 998. 38, 1000. 38, 1005. 38, 1008. 38, 1015. Comment. in Evang. sec. Ioann. 302.

Augustinus. De div. nat. I: 7, 446. 8, 447. 8, 448. 9, 449. 10, 450. 15, 463. 39, 482. 41, 483—484. 42, 485. 50—51, 493. 57, 500. 62, 504. II: 5, 531. 15, 546. 20, 558. 20, 559. 20, 560. 23, 569. 28, 587. 28, 595. 29, 597. 31, 603. 34, 613. III: 8, 640. 8, 640. 8, 840. 9, 646. 9, 647. 12, 659. 13, 662. 16, 666. 16, 667. 23, 688. 24, 691. 24, 691. 25, 693. 26, 694. 27, 699. 32, 712. 35, 724. 36, 728. 36, 730. 36, 732. 38, 736. IV: 5, 755. 5, 759. 7, 762. 7, 766. 7, 770. 8, 772—773. 9, 781. 9, 781. 10, 784. 13, 803. 14, 803. 14, 804. 14, 805. 14, 806. 14, 808. 15, 809. 15, 809. 15, 809—810. 16, 814. 16, 814. 16, 814—815. 16, 822. 20, 836. 22, 843—844. 22, 844—845. 26, 856. 26, 860. V: 3, 866—867. 3, 867. 8, 876. 8, 877. 17, 888. 17, 889. 20, 897. 24, 908. 27, 927—928. 27, 931. 31, 942. 31, 945. 35, 953. 35, 954. 36, 976. 36, 979. 37, 990. 37, 991. 38, 992. 38, 995. 38, 997. 38, 998. 38, 1000. 38, 1006—1007. 38, 1013. 38, 1016. De praedest. Praef.: 357. I: 1, 357. II: 2, 360. 7, 369. IV: 7, 374. 7, 374. V: 2, 375. 9, 379—380. VI: 2, 381. VII: 2, 382—383. 3—4, 383. 384. 5, 384—385. VIII: 1, 385. 8, 388—389 (IX: 7, 393). X: 3, 395. 4, 396. XI: 5, 399. 5, 399—400. 5, 400. 5, 400. 5, 400. 5, 400. 6—7, 401. 7, 401. 7, 401. XII: 2, 402. 2, 402. 4, 403—404. 6, 405—406. XIII: (1, 406). 2, 407. XIV: 1, 408—409. 2, 409. 2,

могла дать спекулятивному мыслителю непосредственно окружавшая его сфера западной науки въ области спекуляціи, чтобы перейти затѣмъ въ характеристикѣ и изложенію важнѣйшихъ данныхъ восточной спекуляціи, съ которыми онъ имѣлъ возможность познакомиться, и затѣмъ уже, зная тѣ результаты, какіе достигнуты были мыслью востока и запада въ предшествовавшее Эригенѣ время и были извѣстны ему, приступить къ изложенію собственной его системы.

409. 3, 410. 3, 411. 3, 411. 4, 411—412. XV: 1, 412. 4, 413. 5, 414. 9, 416. XVI: 2, 418. 2, 419. 3, 419. 4, 420. 5, 421—422. 5, 422—423. 6, 426. 8, 424—425. XVII: 4, 427. 6, 428. 6, 428. 8, 429. XVIII: 1, 430. 3, 431. 6, 433. (XIX: 4, 437). Expos. super Ier. cael. 266. Comment. in Evang. sec. Ioann. 300. 301. 304. 314. 315. 317. 324. 334. 336—337. 344. 345.

Boethius. De div. nat. I: 55, 498. 61, 503. III: 11, 655. 11, 655. IV: 7, 769. V: 8, 877.

Capella Marcianus. De div. nat. III: 33, 719. 33, 720.

Cicero. De div. nat. I: 14, 641. De div. nat. XV: 7, 415. Expos. super Ier. cael. 207. 266. Versus. III, n: 1235.

Gregorius Magnus. De praed. XVI: 9, 425. XVII: 8, 429. Praef. ad vers. Dion. 1032.

Hieronymus. De div. nat. V: 2, 865. 36, 960. 38, 1004. Expos. super Ier. cael. 201. 207. 250. Versus. 1030.

Hilarius. De div. nat. V: 37, 992.

Isidorus. De praed. III: 4. 366.

Plinius. De div. nat. III: 27, 697. 33, 719. 33, 721. 35, 726. 38, 735. 40, 741.

Virgilius. De div. nat. I: 31, 476. II: 17, 550. III: 32, 712. Versus. I, r: 1221.

ГЛАВА III.

ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Бл. Августинъ и его значеніе на западѣ.

Различіе въ общемъ характерѣ жизни западной, латинской церкви въ сравненіи съ восточною, греческою должно было отразиться и въ различномъ направленіи богословской мысли и вообще характерѣ церковно-христіанской литературы¹. Съ самаго начала латинскій западъ, за немногими исключеніями, мало принималъ активнаго участія въ рѣшеніи теоретическихъ вопросовъ касательно догмы, которые занимали представителей восточной церкви. Собственные интересы его сосредоточивались на вопросахъ практическаго характера, касавшихся церковной дисциплины и богослужебной практики. Онъ твердо хранилъ неприкосновенность символа, принималъ съ востока при случаѣ догматическія формулы; но то и другое являлось пока лишь внѣшнимъ закономъ для его сознанія, понималось какъ „lex“ и само по себѣ мало представляло для западныхъ интереса. Высокое значеніе, которое съ древнихъ временъ усвоялось голосу римской церкви въ вопросахъ о вѣроученіи, основывалось не на богословской компетентности ея представителей, а на ея положеніи въ центрѣ, куда по естественной необходимости со-

¹ Ср. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freib. im Breisgau. 1890. Cap. II. F. Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I. Berl. 1870. § 21. A. Ebert. Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. I. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. Leipzig. 1874 (2 Aufl. 1890).

бирались „вѣрующіе отвсюду“, по выраженію Иринея ¹, и на вѣрности разъ принятому ученію. И въ то же время, если оффиціально символъ, какъ неизмѣнный законъ, стоялъ тамъ высоко, своими краткими и опредѣленными выраженіями предупреждая, повидимому, возможность появленія заблужденій, то въ дѣйствительности подъ этою видимою опредѣленностію скрывалась тамъ лишь неясность представленій, и подъ покровомъ оффиціальнаго исповѣданія въ западномъ обществѣ и даже между членами клира могло обращаться гораздо большее количество прямо еретическихъ мнѣній, чѣмъ это было на востоцѣ, только эти мнѣнія при отсутствіи общихъ теоретическихъ интересовъ оставались тамъ лишь частными мнѣніями ².

Церковно - христіанская латинская литература запада, весьма небогатая именами представителей и вообще количествомъ произведеній въ сравненіи съ восточною въ до-константиновскую эпоху, уже при самомъ появленіи отражаетъ особенности западнаго христіанства. Первые по времени появленія произведенія, получившія начало въ западной церкви, какъ извѣстно, были написаны на греческомъ языкѣ, при обладаніи въ ней вообще греческаго элемента на первыхъ порахъ. Даже Тертуліанъ первый сочиненія писалъ на греческомъ языкѣ. Но именно у *Тертуліана* († ок. 230), вліяніе котораго на западѣ должно было утвердиться особенно благодаря *Кипріану* († 258), сгладившему крайности его воззрѣній и неровности языка, и находятъ уже выраженіе главныя особенности, характерныя для западнаго христіанства въ позднѣйшее время его исторіи,—взглядъ на вѣру, какъ на законъ, правовая точка зрѣнія при опредѣленіи отношеній между Богомъ и человѣкомъ, силлогистически-діалектическіе приемы аргументаціи, психологическій элементъ, вообще популярно-практическое направленіе въ пониманіи христіанской вѣры ³. Въ борьбѣ съ еретиками опъ прибѣгаетъ къ заимствованному изъ области права понятію

¹ Adv. haeres. III, 3, 2.

² Ср. примѣры Harnack, III, 48 Anm.

³ Harnack, III, 14—20.

praescriptio и весьма далека от того, чтобы противопоставлять еретическому гносису собственную систему; в своем увлечении монтанизмом он доводит до крайности практическія требованія христіанства. Оригинальность и значеніе сочиненій Тертуліана основываются, главнымъ образомъ, на томъ, что въ нихъ съ рельефностію выступаетъ личность самого автора, его личныя стремленія и чувства, — на томъ субъективномъ психологическомъ элементѣ, который придаетъ особую, индивидуальную окраску всѣмъ его воззрѣніямъ. Къ Тертуліану примыкаетъ въ догматическомъ отношеніи *Новаціанъ* въ своемъ сочиненіи „О Троицѣ“, вполне отражая характеръ западной ортодоксіи. Что касается *Минуція Феликса* (конецъ II вѣка), *Арнобія* († послѣ 325) и *Лактанція* († ок. 330), то эти три писателя не суть даже въ собственномъ смыслѣ церковные писатели и богословы, а только представители христіанской популярной философіи латинскаго языка, беллетристы и дилетанты въ области богословія. Они не стоятъ на почвѣ церковнаго преданія, и ни одинъ изъ нихъ не имѣетъ и не можетъ сообщить правильнаго понятія о предметахъ церковной догмы. При ихъ христіанской вѣрѣ, супранатурализмъ не составляетъ въ ихъ воззрѣніяхъ центра, религія для нихъ есть болѣе дѣло разума. Ихъ вниманіе сосредоточивается не на центральныхъ догматахъ христіанства, а на проблемахъ греко-римской философіи, которыя рѣшаются съ христіанской точки зрѣнія. По способу мышленія и стилю они являются прямыми наслѣдниками Цицерона ¹. Если къ поименованнымъ писателямъ присоединить еще *Викторина* петтавскаго, при зависимости отъ Оригена сохраняющаго особенности западнаго духа, и поэта *Коммодіана*, принадлежность котораго къ 3-му вѣку, впрочемъ, еще оспаривается, то этимъ собственно и ограничивается число представителей латинской христіанской литературы въ до-константиновскую эпоху, извѣстныхъ по именамъ ².

Четвертый вѣкъ и начало пятого, время разцвѣта западной (равно какъ и восточной) богословской литературы, когда

¹ Такъ характеризуетъ ихъ Nitzsch, 167—169.

² Ebert, I, 85.

съ перенесеніемъ столицы въ Византію греческій элементъ отступаетъ на задній планъ въ жизни запада, но въ то же время начинаются оживленныя сношенія съ востокомъ, характеризуется вліяніемъ на представителей западной церковной науки и письменности восточнаго богословія. Но это вліяніе, при всей важности и плодотворности его для запада, не могло измѣнить въ существѣ склада западной мысли. Если оставить въ сторонѣ область церковной исторіографіи и назидательной литературы, оно сводилось, главнымъ образомъ, къ усвоенію аллегорическаго экзегезиса Оригена. Но въ то время, какъ у Оригена его аллегорическій способъ толкованія долженъ былъ доставлять библейскую форму для его метафизики и представляетъ дѣйствительный интересъ только разсматриваемый въ связи съ его спекуляціей, въ противномъ же случаѣ долженъ казаться чистымъ произволомъ, — западные усвоили его методъ, или точнѣе, готовые уже результаты его приложенія, именно внѣ связи съ спекулятивной системой его въ цѣломъ, такъ сказать, фрагментарно. Неправильныя воззрѣнія Оригена являлись, поэтому, на западѣ гораздо менѣе опасными, чѣмъ на востокѣ. Когда на востокѣ оригенизмъ въ концѣ концовъ сошелъ со сцены исторіи (окончательно въ 5—6 вѣкахъ), и большая часть литературнаго наслѣдія Оригена была утрачена въ подлинномъ текстѣ, Оригенъ продолжалъ жить въ переводной латинской литературѣ запада: вкусу западныхъ къ его аллегоризму и не критическому, или лучше — индифферентному отношенію къ его спекуляціи потомство обязано, какъ извѣстно, знакомствомъ съ многими изъ его сочиненій ¹. Наиболѣе усвоившій филоно-

¹ Ср. о многочисленныхъ переводчикахъ Оригена, рядъ которыхъ простирается до IX вѣка, у Питры, *Analecta sacra*, III, 579. Выборъ произведеній для перевода и самый способъ перевода представляли, при этомъ, средства сдѣлать спекуляцію Оригена совершенно безвредною для западныхъ читателей. Бл. Иеронимъ, который самъ столь ревниво отнесся къ своему православію въ спорѣ объ оригенизмѣ, обращается къ Руфину въ апології: *vis Origenem in latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretare: haec rogantibus tribue* (Hier. apol. 2, n. 14, p. 505; 436). В. Болотовъ. Ученіе Оригена о св. Троицѣ. Спб. 1879, 145 прим. Ср. тамъ же

оригеновскіе приемы толкованія *Амвросій* († 397) слишкомъ, однако, поверхностно относится къ системѣ Оригена, чтобы усвоить или сдѣлать предметомъ критики что-нибудь большее, нежели одни отрывочныя мысли. *Руфинъ* († 410) занимается почти исключительно только переводами и переработкою произведеній грѣческой богословской литературы (Василія Великаго, Григорія Назіанзина, Оригена, Климента Римскаго, Евсевія). Дѣятельность *Иеронима* († 420) также всецѣло почти относится къ нейтральной области историческо-филологической учености. Только у *Иларія* († 366), „западнаго Аванасія“, съ стремленіемъ къ ознакомленію съ восточнымъ богословіемъ соединяются серьезные спекулятивные интересы и попытка выработать самостоятельныя воззрѣнія¹, чѣмъ не исключается присутствіе и у него практически-этическихъ интересовъ². Замѣчательное въ своемъ родѣ явленіе, риторъ *Марій Викторинъ* († 370—382), неоплатоникъ, въ преклонныхъ уже лѣтахъ обратившійся въ христіанство, помимо того, что онъ является слишкомъ исключительнымъ явленіемъ въ исторіи западнаго богословія, вообще обязанъ своимъ значеніемъ болѣе дѣятельности своей въ области философіи; богословскія сочиненія его, повидимому, мало имѣли значенія³. Важную роль въ исторіи западнаго богословія

о способахъ «исправленія» текста Оригена, примѣнявшихся при переводѣ не только Руфиномъ, но и Иеронимомъ. 158—179.

¹ Ebert, I, 128 ff.

² Harnack, III, 46, Anmerk. 5.

³ Harnack, III, 30—33. W. S. Teuffel. Geschichte der römischen Literatur. Leipzig. 1890. 5 Aufl. bearb. von L. Schwabe. B. II, 1031—1035. Только въ послѣднее время обратили вниманіе на этого мыслителя, предупредившаго въ нѣкоторыхъ пунктахъ Августина и Эригену. Гарнакъ выставляетъ на видъ особенно сходство его съ послѣднимъ (32, Anm.). Иеронимъ отзывается о его книгахъ противъ Арія, «написанныхъ діалектическимъ способомъ», какъ весьма темныхъ, которыя могутъ быть понимаемы только образованными (Catal. с. 101), и, по поводу его комментаріевъ на посланія ап. Павла, замѣчаетъ о немъ, что свѣтскимъ элементомъ у него совершенно вытѣсняется религіозный (Praef. ad Galat.: — — occupatus ille eruditione saecularium litterarum omnino sanctas ignoraverat. Teuffel, 1032). То же, что сказано о Викторинѣ, нужно сказать и о другомъ, позднѣйшемъ представителѣ неоплатонизма на западѣ, Боэтіѣ († ок. 524). И его значеніе основывается не на богословскихъ его сочиненіяхъ, а на ком-

ему пришлось играть лишь въ силу того значенія, какое онъ имѣлъ, какъ представитель неоплатонизма, для бл. Августина при усвоеніи послѣднимъ неоплатонической философіи, послужившей для него переходной ступенью къ усвоенію христіанства.

Бл. Августинъ.

Бл. *Августинъ* (354—430) ¹ является въ собственномъ смыслѣ представителемъ западной спекуляціи, какъ вполне оригинальной и самостоятельной, не представляющей про-

ментаріяхъ на Аристотеля и сочиненіи «De consolatione philosophiae». При этомъ приписываемыя ему богословскія сочиненія не только не стоятъ въ какой-либо видимой связи съ послѣднимъ, но въ послѣднемъ нѣтъ даже никакихъ слѣдовъ, которые указывали бы и вообще на христіанство автора, хотя принадлежность ихъ Божію въ настоящее время признается большинствомъ ученыхъ. Teuffel, 1230—1235.

¹ Opp. Augustini, Migne, s. l. t. 32—47, ed. Bened. (Blampin et Coustant, Paris, 1679—1700); должны войти въ Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed. consilio et impensis Academiae literarum Caesariae Vindobonensis (съ 1867). Объ изданіяхъ твореній Августина см. R. C. Kukula. Die Mauriner Ausgabe des Augustin въ Sitzungsberichte des kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-class. Classe. B. 121, 122, 127. Wien. 1890—92 и P. O. Rottmanner. Bibliographische Nachträge zu D-r R. Kukula's Abhandlung: «Die Mauriner Ausgabe des Augustin», тамъ же, B. 124. 1891. Русскій переводъ начатъ въ «Библиотекѣ твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ», Киевъ. (съ 1879 г., I—VIII: Confessiones, философскія сочиненія, О градѣ Божіемъ, Объ истинной религіи, О книгѣ Бытія). Западная литература объ Августинѣ чрезвычайно обширна и разнообразна въ виду того значенія, какое онъ и его идеи имѣли не только для западной церкви, но и вообще для западнаго міра. Довольно полное указаніе сочиненій объ Августинѣ, равно какъ и о другихъ церковныхъ писателяхъ запада и востока патристической эпохи даетъ U. Chevalier. Répertoire des sources historiques du moyen âge. Paris. 1877. Supplém. 1888. См. также F. Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. II^e. Berlin. 1881. J. Alzog. Grundriss der Patrologie. 4 Aufl. Freib. im Br. 1888. O. Bardenhewer. Patrologie. Freib. im Br. 1894. Въ настоящемъ случаѣ важны тѣ изслѣдованія, которыя имѣютъ предметомъ ученіе бл. Августина и именно касаются спекулятивнаго, догматическо-философскаго элемента его. Къ числу наиболѣе обстоятельныхъ сочиненій, посвященныхъ вообще Августину, принадлежитъ сочиненіе Виндемманна, C. Bindemann. Der heil. Augustinus. I—III. Berlin—Leipzig—Greifswald. 1844—1869; но авторъ, обращая преимущественное вниманіе на біографическую сторону, относительно возрѣвнѣй Августина, ограничивается собственно лишь анализомъ содержанія отдѣльныхъ

стаго воспроизведенія или дальнѣйшей разработки того, что уже сдѣлано было на востокѣ, и развивающейся на совершенно особыхъ началахъ, хотя извѣстные элементы восточ-

его произведеній. F. Böhringer. Aurelius Augustinus. I—II. 2 Aufl. Stuttgart. 1877—1878 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, B. XI), удѣляетъ много мѣста изложенію ученія Августина собственными словами послѣдняго, безъ указанія, однако, мѣстъ, откуда они заимствованы, сопровождая это вообще ясное изложеніе обыкновенно рѣзко и самоувѣренно выражаемою критикою съ протестантско-раціоналистической точки зрѣнія. Исключительно ученіе Августина имѣетъ въ виду A. Dorner. Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin. 1873; его книга есть наиболѣе важное сочиненіе въ этомъ родѣ. Nourrisson. La philosophie de saint Augustin. I—II. Paris. 1865 (2 ed. 1866)—представляетъ попытку опредѣлить источники философіи Августина и прослѣдить вліяніе ея на позднѣйшее время. На англійскомъ языкѣ извѣстно: W. Cunningham. S. Austin and his place in the history of christian thought. London. 1886. Большая часть изслѣдованій имѣетъ задачей уясненіе отдѣльныхъ сторонъ и пунктовъ богословія и философіи Августина. Сюда относятся, напр., сочиненіе католическаго ученаго Гангауфа, Th. Gangauf. Des heil. Augustin Lehre von Gott dem Dreieinigem. Augsburg. 1865, написанное съ точки зрѣнія гинтеровскаго дуализма. Гангауфу принадлежит сочиненіе о психологіи Августина, неоконченное, впрочемъ: Metaphysische Psychologie des heil. Augustin. Augsburg. 1852. Извѣстны и другія сочиненія о философіи и психологіи Августина (Storz, Dupont, Scipio; Ferraz, Werner). Этюды Рейтера, H. Reuter. Augustinische Studien. Gotha. 1887 (часть въ Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. IV—VIII), имѣютъ цѣлю рѣшеніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ вопросовъ разнаго характера путемъ строго историческаго изслѣдованія (St. IV—отношеніе Августина къ востоку, VII—историческое положеніе Августина), представляя одно изъ самыхъ видныхъ произведеній западной литературы объ Августинѣ послѣдняго времени. Не мало мѣста отводится Августину и его ученію въ общихъ курсахъ по исторіи догмы и исторіи патристической философіи. Ср., напр., A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. Freib. im Br. 1890. S. 54—215. J. Huber. Philosophie der Kirchenväter. München. 1859. 233—315. A. Stöckl. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz. 1891. 293—364. Особенно обращаетъ на себя вниманіе въ данномъ случаѣ сочиненіе Гарнака, не только какъ новѣйшее по времени, но и какъ дающее особое положеніе Августину въ исторіи догмы и вообще христіанства. Общая похвала вызвала также характеристика Августина въ сочиненіи R. Eucken. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig. 1890. 258—295. Необходимо замѣтить относительно западной протестантской литературы объ Августинѣ, что протестантскіе ученые часто бываютъ склонны слишкомъ преувеличивать внутреннія противорѣчія августинизма. Августинъ слишкомъ близко стоитъ по своему духу къ обоимъ западнымъ вѣроисповѣданіямъ, и въ то же время протестантство слишкомъ удалилось отъ него и какъ отъ представителя вообще принципа католичества и преданія,

наго богословія и были усвоены Августиномъ, и особенно важное значеніе имѣла въ его развитіи неоплатоническая философія. Августина признають (Гарнакъ) какъ бы центромъ въ

и по матеріальной сторонѣ своего ученія, чтобы со стороны протестанта-богослова возможно было совершенно объективное отношеніе къ нему. Если католикъ, при обязательности для него авторитета, стремится сгладить рѣзкости августинизма и приблизить его воззрѣнія къ своему ученію (Stöckl, 363—364), то для послѣдовательнаго протестанта оцѣнка августинизма неизбежно разрѣшается въ критику его и показаніе внутреннихъ противорѣчій. Лучшій примѣръ такого отношенія къ Августину можно видѣть у Гарнака въ упомянутомъ сочиненіи, что у него, въ частности, стоитъ въ связи вообще съ его соцініанскими воззрѣніями, враждебно-отрицательнымъ отношеніемъ къ восточной догмѣ и отрицаніемъ всякой догмы въ принципѣ. Общее сужденіе Гарнака о міровоззрѣніи Августина, при сочувственномъ до воодушевленія отношеніи къ его личности, то, что августинизмъ представляетъ рядъ самыхъ безысходныхъ противорѣчій и о какой-либо системѣ Августина не можетъ быть и рѣчи. Доказательство невозможности конструировать систему Августина и устранить встрѣчающіяся у него противорѣчія представилъ, по Гарнаку, Рейтеръ въ упомянутомъ трудѣ (Harnack, III, 85—92, 91). Самъ Рейтеръ, будучи далекъ отъ крайнихъ выводовъ Гарнака по отношенію къ Августину и самому протестантству, утѣшаетъ себя при видѣ такой «путаницы» (ein Wirrwarr) мыслей въ одномъ и томъ же человѣкѣ, которая, повидимому, дѣлаетъ спорнымъ вопросъ о его (безспорномъ по Рейтеру же) значеніи, вопросомъ: (но) «спрашиваю, у кого односторонности, даже противорѣчія, встрѣчаются чаще, чѣмъ у Лютера? Но кто дерзнетъ сравняться (sich vergleichen) съ послѣднимъ? Августинъ, по моему мнѣнію, стоитъ на нѣсколько ступеней ниже его, но его геніальность, по крайней мѣрѣ, подобная же» (Reuter, 514). Ср. также Eucken, 260 f. 290 f. Что касается русской литературы, то изъ монографій, посвященныхъ Августину, прежде всего слѣдуетъ назвать трудъ кн. Е. Трубецкаго: Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V-мъ вѣкѣ. Ч. I. Міросозерцаніе бл. Августина. Москва. 1892 (часть напечатана въ Вопросахъ философіи и психологіи, кн. 9, 10, 13 и 14, подъ заглавіемъ: Философія христіанской теократіи въ V вѣкѣ). Здѣсь можно найти правильный взглядъ на общій характеръ воззрѣній Августина въ противоположность указаннымъ мнѣніямъ протестантскихъ ученыхъ. Соглашаясь съ тѣмъ, что ученіе Августина не можетъ быть рассматриваемо и излагаемо какъ философская система и не желая скрывать встрѣчающихся въ немъ противорѣчій, авторъ признаетъ, однако, за этимъ ученіемъ значеніе системы въ томъ смыслѣ, что въ основѣ всѣхъ воззрѣній Августина лежитъ единый принципъ или идея (теократическій идеалъ), связующій ихъ въ органическое цѣлое (Трубецкой, I, 52—55, 266). Названный трудъ и заслуживаетъ особаго вниманія, именно какъ опытъ объединенія съ точки зрѣнія извѣстнаго принципа или идеи отдѣльныхъ элементовъ августиновскихъ воззрѣній, развившихся подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ обстоятельствъ

исторіи религіознаго развитія запада, насколько онъ, съ одной стороны, сосредоточиваетъ въ себѣ особенности западнаго христіанства, которыя можно было отчасти наблюдать и въ предшествовавшихъ ему представителяхъ этого христіанства, съ другой—опредѣляетъ своимъ вліяніемъ дальнѣйшую его исторію въ области богословской мысли и религіозно-нравственной настроенности. Конечно, при столь широкомъ обобщеніи необходимо сдѣлать и весьма важныя ограниченія. И исторія западнаго христіанства не является, конечно, исключительно исторіей августинизма, если даже и можно излагать ее съ точки зрѣнія судьбы, какую имѣлъ въ ней августинизмъ¹. Но во всякомъ случаѣ вліяніе идей Августина на послѣдующее время признается настолько значительнымъ,

(въ борьбѣ съ манихействомъ, донатизмомъ, пелагіанствомъ, язычествомъ) и не только не стоящихъ въ видимой связи между собою, но даже иногда, повидимому, противорѣчащихъ другъ другу. Попытку представить ученіе Августина свободнымъ отъ нѣкоторыхъ усвояемыхъ ему протестантскими и частью русскими учеными взглядовъ и отъ внутреннихъ противорѣчій въ извѣстныхъ пунктахъ предпринимаетъ Л. Писаревъ, авторъ новѣйшаго сочиненія на русскомъ языкѣ, посвященнаго антропологии Августина: Ученіе бл. Августина, еп. иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань. 1894. Но разъясненія его, хотя они даются на основаніи близкаго знакомства съ первоисточниками (о неспособности человѣка къ добру въ состояніи паденія, 127—155, о неодолимомъ дѣйствіи благодати въ спасаемыхъ, 272—281, о безусловномъ предопредѣленіи, 305, 315—334), едва ли, однако, вездѣ достигаютъ цѣли. Изъ сочиненій болѣе ранняго времени извѣстны: К. Скворцовъ. Бл. Августинъ, какъ психологъ. Кіевъ. 1870. М. Красинъ. Твореніе бл. Августина De Civitate Dei, какъ апологія христіанства въ его борьбѣ съ римскимъ язычествомъ. Казань. 1873. Изъ журнальныхъ статей можно указать: Д. Гусевъ. Антропологическія воззрѣнія бл. Августина. (Православный Собесѣдникъ, 1876, № 7). Григорій, іеромон. (Борисоглѣбскій). Сочиненіе бл. Августина о градѣ Божіемъ, какъ опытъ христіанской исторіи философіи. (Вѣра и Разумъ, 1891, №№ 15, 17) Предлагаемый далѣе очеркъ ученія Августина имѣетъ въ виду лишь характеризовать его въ нѣкоторыхъ изъ главныхъ пунктовъ. Полное и обстоятельное изложеніе ученія Августина должно бы имѣть видъ собственно исторіи генезиса его воззрѣній, насколько его можно прослѣдить на основаніи изученія источниковъ его воззрѣній и его собственныхъ сочиненій и жизни. Ср. предисловіе къ *Retractationes*, Migne, s. l. t. 32, c. 586: *Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit. Quod ut possit, hoc opere, quantum poterо curabo ut eundem ordinem noverit.*

¹ Hamack, III, 3, 8. Трубецкой, I, 21, 212, 267.

какъ бы ни опредѣлялось оно въ частностяхъ и какова бы ни была его оцѣнка, что, по замѣчанію Рейтера, при изображеніи этого вліянія трудно впасть въ преувеличенія ¹.

Можно указать на двѣ черты, стоящія въ связи одна съ другою, какъ характерныя для августинизма въ смыслѣ известнаго направленія богословской мысли: на психологическую точку зрѣнія, опредѣляющую въ самомъ существѣ характеръ спекуляціи Августина, и на усвоеніе особаго значенія принципу раціональнаго познанія по отношенію къ предметамъ вѣры, сопровождающееся попыткою осуществить въ большей или меньшей степени этотъ принципъ на дѣлѣ.

Психологическая точка зрѣнія съ особою силою выступаетъ въ богословіи Августина. Если она можетъ быть признана вполне естественною вообще для западнаго духа, такъ какъ, при практическомъ направленіи запада спекуляція въ собственномъ смыслѣ всего естественнѣе должна была явиться для него въ качествѣ рефлекса надъ опытомъ собственной религіозной жизни, найти для себя источникъ въ наблюденіи надъ самою жизнію и, частнѣе, въ самонаблюденіи, то для бл. Августина значеніе этой точки зрѣнія объясняется какъ личными особенностями его духа, такъ и обстоятельствами его жизни. Съ одной стороны, психическая жизнь его по своей энергіи какъ бы возвышалась надъ обычнымъ уровнемъ: силы духа были даны ему какъ бы въ увеличенномъ видѣ, психическіе процессы совершались въ немъ какъ бы съ большею энергіей, и жизнь его духа текла какъ бы болѣе ускореннымъ темпомъ, чѣмъ обычно ². Каждое явленіе внутренней жизни могло, поэтому, съ особенной ясностью выступать въ его сознаніи. Отсюда та необычайная способность къ психологическому анализу, способность замѣчать мельчайшія движенія душевной жизни и проникать въ глубочайшія области ея, памятникомъ которой являются „*Confessiones*“ и о которой свидѣлствуютъ многія мѣста и въ другихъ сочиненіяхъ его. Съ другой стороны, исторія религіозно-нравствен-

¹ Reuter. August. Studien. 481: «dass man nicht leicht in die Gefahr kommen kann sich in Hyperbeln zu verirren».

² Böhringer, II, 412 ff.

наго развитія его, какъ извѣстно, фактически являлась въ высшей степени тяжелымъ для него жизненнымъ опытомъ, тяжкою борьбою съ препятствіями теоретическаго и практическаго характера на пути къ достиженію христіанской истины. Силу христіанской истины и добра онъ узналъ изъ собственнаго слишкомъ живаго опыта въ ихъ противоположности силѣ заблужденія и порока. Этотъ опытъ собственной жизни, который онъ имѣлъ за собою, онъ и могъ положить въ основаніе своей спекуляціи.

Въ Августинѣ богословъ не отдѣлимъ отъ психолога. Самъ онъ понималъ повышенную энергію своей жизни, какъ производимую стремленіемъ къ Абсолютному, или лучше влеченіемъ со стороны Абсолютнаго, и психологическій анализъ стоялъ у него въ тѣснѣйшей связи съ религіозными воззрѣніями. Если же религіозное стремленіе руководило имъ въ его психологическомъ анализѣ, то, съ другой стороны, характеристика его, какъ психолога, можетъ содѣйствовать пониманію его богословскихъ воззрѣній. Въ особенностяхъ его психологической точки зрѣнія по сравненію съ античными воззрѣніями отражаются отличительныя особенности и его богословской спекуляціи по сравненію съ восточною, насколько послѣдняя въ общемъ стоитъ на почвѣ античной философіи ¹.

Въ то время какъ античное эллинское міросозерцаніе отличается характеромъ объективности, преобладаніемъ интереса къ міру внѣшнихъ явленій, и, даже обращаясь къ явленіямъ внутренней жизни, грекъ лишь переноситъ въ эту область пріемы изученія внѣшнихъ явленій и болѣе всего интересуется ея интеллектуальной стороною, въ то время какъ и въ восточномъ греческомъ христіанствѣ главное вниманіе обращается на объективную сторону религіи,—для Августина, напротивъ, не внѣшній объективный міръ представляетъ интересъ, а внутренній міръ душевной

¹ Ср. характеристику Зибекъ, противопоставляющаго Августина Аристотелю. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1838. В. 93. *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik*. S. 188—191. Ср. Harnack, III, 95 - 97, Anmerk.

жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает онъ особенное вниманіе, не на умъ, какъ способность отражать внѣшнее объективное бытіе, а на внутреннѣйшія силы духа, которыми изнутри движется процессъ психической жизни, волю и чувство. Онъ не ограничивается простымъ наблюденіемъ факта и объективною передачею его, за которыми совершенно отступаетъ на задній планъ личность самого наблюдателя, но на первомъ планѣ у него стоитъ отношеніе къ факту самаго субъекта, его чувствованія и стремленія. Онъ предполагаетъ, что самый этотъ субъективизмъ долженъ имѣть, такъ сказать, объективное значеніе, потому что психическая природа у всѣхъ одинакова. Умъ не самъ себѣ долженъ создавать проблемы, а долженъ рѣшать задачи, которыя выдвигаются самою жизнію. Главною же и внутреннѣйшею потребностью человѣческой природы является потребность религіозная, которую опредѣляется все направленіе духовной жизни человѣка. Этой потребности и должно служить знаніе, и, именно, чрезъ самопознаніе человѣкъ можетъ придти къ сознанію этой потребности. Только чрезъ самопознаніе онъ можетъ убѣдиться въ своемъ безсиліи въ области нравственной дѣятельности и въ необходимости искать высшей помощи; только на самопознаніи можетъ основываться истинное смиреніе, лежащее въ свою очередь въ основѣ всей религіозно-нравственной жизни.

Августинъ желаетъ имѣть знаніе только о Богѣ и о душѣ. „Желаю знать Бога и душу. И ничего болѣе?—Да, ничего“,—такъ говоритъ онъ въ самое первое время по своемъ обращеніи ¹. Онъ весьма низко цѣнитъ знаніе и осуждаетъ стремленіе къ нему, если оно не ведетъ къ самопознанію и не служитъ цѣлямъ религіи. Само по себѣ такое знаніе способно только внушить человѣку гордость. „Родъ человѣчскій, говоритъ Августинъ въ сочиненіи „О Троицѣ“, обыкновенно высоко цѣнитъ знаніе того, что находится на небѣ.

¹ Solil. I, 2: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus?—Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam. II, 1: Noverim te (Deus), noverim me! De ord. II, XVIII, 47: (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.

и на землѣ. [Но] лучшіе въ немъ, конечно, тѣ, которые этому знанію предпочитаютъ знаніе самихъ себя, и болѣе заслуживаетъ похвалы тотъ человѣкъ, которому извѣстна, по крайней мѣрѣ, собственная слабость, чѣмъ человѣкъ, который, не обращая на нее вниманія, изслѣдуетъ и хочетъ знать даже пути свѣтилъ, или уже обладаетъ знаніемъ ихъ, а самъ не знаетъ, какимъ путемъ нужно идти къ собственному спасенію и безопасности“. Только того, кто, подъ дѣйствіемъ Духа Святаго, чрезъ самопознаніе обращается къ религіи, къ Богу, „знаніе не надмѣваетъ, потому что его созидаетъ любовь; ибо онъ предпочелъ одно знаніе другому, предпочелъ лучше знать свою слабость, чѣмъ знать границы міра, основанія земли, вершины небесъ, и, умножая это знаніе, умножилъ печаль (Эккл. 1, 18),—печаль объ удаленіи своемъ отъ возжеленнаго отечества своего и его Создателя, блаженнаго Бога своего“ ¹. Христіанину не должно бояться невѣдѣнія безчисленнаго множества вещей, которыя нашли занимающіеся изслѣдованіемъ природы, тѣмъ болѣе, что при всемъ умѣ ихъ, при всемъ усердіи и обладаніи досугомъ для такого рода занятій, у нихъ болѣе можно найти собственныхъ измышленій, чѣмъ несомнѣнной истины ². Конечно, знаніе и объ этихъ предметахъ можетъ быть поставлено на службу религіи и иногда является даже необходимымъ, на примѣръ, для цѣлей апологетическихъ. Но лично для самого Августина преобладающее значеніе всегда имѣли интересы религіозно-нравственные, и философское знаніе никогда не было для него цѣлію само по себѣ, внѣ отношенія къ религіи. Платонъ и неоплатоники должны были только содѣйствовать ему при самостоятельномъ усвоеніи истины христіанства, въ которомъ онъ находилъ и истинную физику, и этику, и логику.

Рядомъ съ самопознаніемъ, которое, въ силу непосредственной достовѣрности для духа явленій собственной внут-

¹ De Trin. IV, 1.

² Enchir. IX, 3; cf. XVI, 5. Подобныхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ бл. Августина можно указать много. Ср. особенно характерное письмо къ Діоскору, ер. 118 (413 г.).

ренней жизни, представляет твердую основу и исходную точку человѣческаго знанія вообще; въ качествѣ источника собственно религіознаго познанія поставляется у Августина Откровеніе, рядомъ съ внутреннимъ самонаблюденіемъ—вѣра во внѣшній авторитетъ Писанія и церкви съ ея ученіемъ. „Въ настоящей смертной жизни, преисполненной заблужденій и бѣдствій, вѣра въ Бога (*qua in Deum creditur*) преимущественно необходима“¹—общее требованіе по отношенію къ нынѣшней жизни, часто и въ различныхъ смыслахъ повторяемое Августиномъ. Не знаніе, а вѣра имѣетъ въ религіи нынѣ наибольшую важность. Тѣмъ не менѣе, это заявленіе о необходимости вѣры, психологія которой получаетъ у него особенное развитіе, сопровождается у него разъясненіями, изъ которыхъ можно видѣть, что указанная необходимость имѣетъ въ извѣстномъ смыслѣ относительное и временное значеніе, не исключаетъ возможности раціональнаго познанія предметовъ вѣры и не дѣлаетъ его излишнимъ.

Вѣра необходима въ настоящей жизни потому, что разумъ чловѣка не можетъ въ настоящемъ состояніи вмѣстить того познанія, которое, однако, для чловѣка необходимо и которое онъ долженъ имѣть. Для него неизбѣжнымъ, поэтому, является принятіе истины, какъ внѣшняго факта, сообщаемого высшимъ разумнымъ авторитетомъ. Вѣра есть низшая ступень знанія². Но собственно она есть дѣло воли, а не актъ разума³, и имѣетъ воспитательное значеніе⁴. Но такъ какъ Откровеніе абсолютно разумно само въ себѣ, какъ Откровеніе абсолютнаго Разума,—истина бытія этого Разума, какъ личнаго, для Августина выше всякаго сомнѣнія, равно какъ и мысль о необходимости Откровенія съ Его стороны чловѣку въ доступной послѣднему формѣ,—то и для чловѣческаго разума открывается постоянная возможность дѣлать предметомъ разумаго познанія то, что

¹ De Trinit. XIII, VII, 10.

² Epist. ad Consent. 120, 5: videt verum esse, quod nondum videt.

³ Consensio voluntatis; ср. выраженія: cum voluntate credere, voluntas credens.

⁴ Purgatio, mundatio per fidem.

воспринято вѣрою. Состояніе знанія выше состоянія вѣры, обладающій знаніемъ стоитъ на высшей ступени, чѣмъ только стремящійся къ нему; вѣра же есть только стремленіе къ предмету, который можетъ быть познанъ ¹. И хотя въ отношеніи къ содержанію воспринимаемаго отвѣтъ вѣры предшествуетъ постиженію разумомъ, но, по крайней мѣрѣ, самый актъ вѣры въ разумномъ существѣ долженъ имѣть какія-либо разумныя основанія, чтобы вѣра не была слѣпою ². Возникновеніе въ душѣ и присутствіе вѣры, далѣе, не устраняетъ дѣятельности разума: вѣра и знаніе существуютъ и развиваются параллельно и содѣйствуютъ другъ другу ³. И, наконецъ, цѣль и послѣдній конецъ вѣры—разрѣшеніе ея въ знаніе или созерцаніе ⁴. Такимъ образомъ, дѣятельность разума и предшествуетъ вѣрѣ, и сопровождаетъ ее, и стремится въ концѣ концовъ обратить ея содержаніе въ предметъ знанія. Если въ настоящей жизни это разрѣшеніе вѣры въ знаніе никогда недостижимо вполне и если требованія практическаго характера часто заставляютъ христіанина въ настоящей жизни болѣе или менѣе ограничиваться вѣрой и ожидать познанія, какъ награды за вѣру въ будущей жизни ⁵,—то во всякомъ случаѣ примѣненіе принципа раціональнаго познанія къ предметамъ вѣры является вполне законнымъ съ точки зрѣнія Августина.

Ясно выражая указанный принципъ, Августинъ и самъ долженъ былъ показать примѣръ осуществленія его въ большей или меньшей степени. Естественно, что при томъ значеніи, какое имѣла для него психологія, данныя психологическаго анализа и составляли главную основу при его проведеніи.

¹ De ord. II, 26: Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

² Epist. ad Consent. 120, 5: *rationabiliter* visum est, ut fides praecedat rationem; etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Enarr. in Ps. 118, 18, n. 3: nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum.

³ De praedest. sanct. II, 5: Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. — — cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. — — Fides si non cogitetur nulla est.

⁴ Enchir. V: Hoc est nimirum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur: inchoari fide, perfici specie. De Trinit. XIV, I, 3: fides temporalis.

⁵ Intellectus est merces fidei.

Западный учитель не имѣлъ въ виду создать систему гнозиса въ александрійскомъ духѣ, равно какъ и вообще его тенденціи отличаются совершенно инымъ характеромъ въ сравненіи съ свойственнымъ востоку стремленіемъ поставить богословіе на почву философіи. При отсутствіи у него, несмотря на всю геніальность его, какъ психолога, и на значеніе, какое имѣла въ его развитіи философія, систематически-философскаго и вообще серьезнаго научнаго образованія, уже недостатокъ времени и практическій характеръ его дѣятельности служили для него препятствіемъ къ строго-методическому проведенію его принципа и приведенію его воззрѣній въ систему. Послѣ краткаго періода времени, которое онъ провелъ по своему обращеніи (386—387) въ уединеніи и которое могло быть посвящено служенію теоретическимъ интересамъ, съ 391 года вся остальная жизнь его была служеніемъ церкви на поприщѣ практической дѣятельности. Его богословскія воззрѣнія въ нѣкоторыхъ наиболѣе важныхъ пунктахъ опредѣленную формулировку получили въ полемикѣ (о церкви—въ полемикѣ съ донатистами, о грѣхѣ и благодати—съ пелагіанами), и хотя имѣли въ своей основѣ независимое отъ нея происхожденіе, ея вліяніе должно было отражаться не на одной только формѣ ихъ. Понятно при этомъ, что въ спорахъ на церковной почвѣ по необходимости приходилось стоять болѣе на точкѣ зрѣнія вѣры и Откровенія, чѣмъ разума и его соображеній. Тѣмъ не менѣе, именно указанный принципъ опредѣляетъ, такъ сказать, основной фонъ воззрѣній Августина, находя выраженіе, прежде всего, уже въ ученіи о Богѣ, въ попыткѣ, которую предпринимаетъ Августинъ по отношенію къ самому отвлеченному догмату христіанства—о Св. Троицѣ, когда онъ хочетъ конструировать этотъ догматъ чисто раціональнымъ путемъ на психологической основѣ.

Какъ памятникъ стремленія его „знать Бога и душу“, при чемъ познаніе души должно лишь было возводить къ познанію Бога, осталось спеціальное изслѣдованіе его „О Троицѣ“, которое изъ всѣхъ произведеній его наиболѣе отличается спекулятивнымъ характеромъ и въ которомъ психологическій анализъ непосредственно призывается на служеніе

богословію ¹. Самъ авторъ ясно указываетъ здѣсь свою задачу по отношенію къ догмату: доказать его путемъ соображеній разума (*ratione demonstrare*) ². Если ближайшее отношеніе его въ ученіи о Троицѣ къ восточному богословію на исторической почвѣ и не можетъ быть опредѣлено съ точностію, то это и не имѣетъ особенной важности, такъ какъ онъ идетъ въ своей попыткѣ совершенно особымъ путемъ и является совершенно оригинальнымъ ³.

Человѣкъ, насколько онъ можетъ возвыситься до постиженія Духа абсолютнаго и Его жизни, по Августину, можетъ достигнуть этого только исходя изъ познанія собственнаго

¹ Августинъ употребилъ на написаніе трактата *De Trinitate* (Migne, s. l. t. 42) не менѣе 15 лѣтъ (400—416: «*juvenis inchoavi, senex edidi*»), при трудности предмета, которому онъ придавалъ величайшую важность (*opus tam laboriosum*), и при множествѣ другихъ занятій. Нетерпѣніе современниковъ, ожидавшихъ появленія этого сочиненія, было причиною того, что оно еще до окончанія, попавши въ руки нѣкоторыхъ знакомыхъ Августина, противъ воли и безъ вѣдома послѣдняго было издано въ свѣтъ къ неудовольствію автора, который намѣревался сдѣлать въ немъ важныя поправки. Августинъ совсѣмъ было хотѣлъ оставить начатое имъ дѣло, и только вслѣдствіе усиленныхъ просьбъ окружавшихъ его (*multorum fratrum vehementissima postulatione*) рѣшился довести его до конца, не сдѣлавъ тѣхъ исправленій, какія предполагалъ сдѣлать первоначально. Ср. письмо къ Аврелію, Migne, s. l. t. 42, с. 818—819; *Retr.* II, 15. Сочиненіе это едва ли не самое трудное для пониманія изъ всѣхъ произведеній Августина, который самъ признавалъ его понятнымъ лишь для немногихъ (*Ep.* 169, § 1: *Et a paucis eos libros de trinitate intelligi posse arbitror.* Reuter, 191). При отсутствіи въ немъ научной, вполне опредѣленной и постоянной терминологіи, что весьма затрудняетъ пониманіе и изложеніе ученія Августина, послѣднее вообще не находитъ и въ этомъ сочиненіи, по отношенію къ разсуждаемому догмату, строго научнаго выраженія.

² *De Trin.* XV, I, 1, с. 1057: *quae [natura non creata, sed creatrix] utrum sit Trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritati; verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.* VI, 9, с. 1063: *Hanc ergo sapientiam quod [quae?] est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi, Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus?* Ср. Reuter, 191.

³ Cf. *De Trin.* III, 1, с. 869: *quae nobis pauca interpretata sunt.* — — *Ex his igitur quae ab aliis de hac re scripta jam legimus, plurimum adminiculati et adjuti etc.* Ср. Reuter, 181 ff. 192; по Рейтеру нельзя доказать, чтобы изъ латинскихъ сочиненій онъ пользовался сочиненіями Амвросія *De fide* и *De Spiritu Sancto*.

своего духа, будучи созданъ, какъ учить и Библия, по образу Бога. Въ природѣ человѣческаго духа должна быть такая сторона, по которой онъ въ самомъ существѣ сходенъ съ Духомъ абсолютнымъ. Должно быть сходство именно въ самомъ существѣ, а не отдаленная только аналогія ¹; различіе въ данномъ случаѣ должно быть только, такъ сказать, количественное, а не качественное, такъ что абсолютный Духъ есть лишь какъ бы осуществленный идеаль конечнаго, есть, если можно такъ выразиться, тотъ же конечный, но возведенный въ безконечную степень, или получившій коэффициентъ безконечности. Если же можно какимъ-либо образомъ, исходя изъ понятія о человѣческомъ духѣ, конструировать понятіе о Духѣ абсолютномъ, то послѣднее въ большей или меньшей степени должно совпадать съ тѣмъ понятіемъ, какое дается о Богѣ и въ самомъ Откровеніи. Такова общая мысль, лежащая въ основѣ попытки бл. Августина придти къ истинѣ Откровенія независимо отъ послѣдняго, путемъ чисто раціональнаго изслѣдованія.

Задача въ первой ея половинѣ должна быть выполнена путемъ чисто эмпирическаго анализа явленій душевной жизни. Необходимо опредѣлить, въ чемъ находятъ выраженіе непреходящая конституція природы души, найти ту неизмѣнную основу, которая скрывается за постоянной смѣной явленій психической жизни, какъ общій законъ этой жизни, такъ какъ по этой только сторонѣ своей природы конечный духъ можетъ быть отраженіемъ безконечнаго и неизмѣняющагося Духа ². Августинъ хочетъ произвести какъ бы „критику чистой“ природы души, устранивъ всѣ эмпирическіе, привходящіе отъ вѣ и съ теченіемъ времени элементы ³.

¹ XI, V, 8, c. 991: Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est. Душа есть impar imago Dei, sed tamen imago, ne similitudo.

² XIV, IV, 6, c. 1040: ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sivi intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita; cf. IX, IV, 5, c. 963: haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter vel, ut ita dicam, essentialiter etc.

³ XIV, VIII—X, 11—13, c. 1044—1047: foris posita, cognoscibilia—cognitio-

Въ качествѣ результата этого анализа, не упускающаго изъ виду явленій низшаго порядка, лежащихъ на поверхности душевной жизни, каковы акты чувственного воспріятія и воспроизведенія, и восходящаго къ высшимъ ея проявленіямъ въ актахъ религіозной вѣры и созерцанія (*sapientia*), является положеніе, что существеннымъ опредѣленіемъ природы человѣческой души должна быть признана всегда присущая душѣ способность самосознанія, которая основывается на постоянно совершаемой душою постановкѣ предъ собою собственнаго содержанія, какъ продукта собственной дѣятельности. Душа есть существо, всегда „представляющее“, объективирующее свое содержаніе, хотя она не только можетъ не сознавать этого всегда совершающагося процесса, но можетъ и вообще не знать, что въ немъ именно состоитъ сущность ея жизни, и настолько можетъ заблуждаться въ мнѣніи о собственной природѣ, что извѣстное ей лишь въ качествѣ продукта собственной дѣятельности, какъ свое представленіе, можетъ принимать за субстратъ этой дѣятельности ¹. Порождаемое душою и объективируемое содержаніе прежде, чѣмъ оно получитъ какое-либо внѣшнее выраженіе, есть „внутреннее слово“ ². При этомъ эмпирически, въ произвольной рефлексіи, постановкѣ той или другой части содержанія душевной жизни въ сознаніи предшествуетъ нѣкоторое стремленіе, какъ актъ воли, и только послѣ этой постановки является возможность оцѣнки

nem gignunt, non cognitione gignuntur; adventitia, quae oriuntur in animo ubi non fuerunt, sicut fides et cetera hujus modi.

¹ XIV, IV, 7, c. 1040: *nihil tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.* X, III, 5, c. 976: *non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit etc.* X, V, 7, c. 977: *aliud non se nosse, aliud non se cogitare.* XIV, VI, 8, c. 1042: *cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo* (c. 1041: *quomodo autem — — invenire non possum*), *nec de illa suis formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui, etc.* X, X, 16, c. 981: *qui omnes* (c. 978: *qui sanguinem, cerebrum, cor, atomos, aërem, ignem, temperationem corporis, compagen primordiorum, etc. animam = mentem esse putaverunt*) *non advertunt, mentem nosse se etiam cum quaerit se. — — cum se mens novit, substantiam suam novit.*

² *Verbum interius, intimum, mentale, quod manet intus, spiritualiter dicitur, rei conceptio spiritualis etc.; c. 967: rerum verax notitia — tanquam verbum.*

содержанія чувством¹. Но во внутреннемъ процессѣ воля и чувство, по Августину, являются какъ бы одною силою, различнымъ лишь образомъ проявляющеюся (*voluntas=amor*)². Процессъ объективациі, лежащій въ основѣ психической жизни (*mens, amor sui, notitia sui*), именно въ актахъ произвольной рефлексіи и обнаруживается для сознанія (*memoria* въ смыслѣ всего содержанія психической жизни, *voluntas, intelligentia*)³. Подвести какъ-либо подъ общій законъ акты чувственного воспріятія для Августина было трудно, такъ какъ онъ убѣжденъ не просто только въ реальности чувственныхъ предметовъ, но и въ полномъ соотвѣтствіи представленій о нихъ дѣйствительности⁴. Воспроизводящая дѣятельность воображенія могла быть понята какъ видъ рефлексіи⁵.

Такимъ образомъ, сущность жизни конечнаго духа состоитъ въ процессѣ объективациі заключеннаго въ немъ содержанія, опредѣляемомъ изнутри волею. Человѣческій духъ, какъ заключающій въ себѣ въ каждый моментъ своей жизни въ качествѣ результата предыдущаго ея развитія опредѣленное содержаніе (какимъ бы образомъ оно ни получалось и въ какомъ бы видѣ ни существовало въ немъ), есть какъ бы *memoria*. Съ другой стороны, каждый человѣкъ, по Августину, есть не что иное, какъ воля⁶. Чувство у Августина

¹ XV, XV, 25, c. 1078: *Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione jactare, ad id quod scimus pervenit (ed. pervenerit). XV, XXVI, 47, c. 1094: [prole=verbo] parta seu genita, voluntas illa perficitur, eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruētis.*

² IX, XII, 18, c. 972: *idemque appetitus* (выше: *voluntas jam dici potest*) *quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae; c. 1089: amor seu dilectio= valentior voluntas.*

³ Cf. XV, XXI, 40, c. 1088: *memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam (ed. Lov. quamdam) cogitationis informationem. XIV, VII, 10, c. 1043 различаются: interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas,—haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur.*

⁴ 1) *Corpus visibile*, 2) *visio externa sensusve formatus*, 3) *animi intentio*.

⁵ 1) *Memoria*, 2) *interna visio, acies animi cogitantis formata*, 3) *voluntas, intentio*.

⁶ Sol. I, 1: *Nihil aliud habeo quam voluntatem. De civ. Dei, XIV, 6: omnes nihil aliud nisi voluntates sunt.*

какъ бы утрачиваетъ свой специфическій характеръ и сводится къ волѣ ¹.

Дальнѣйшая задача состоитъ въ томъ, чтобы отъ понятія о конечномъ духѣ возвыситься до понятія о Духѣ абсолютномъ и опредѣлить отношеніе полученной такимъ образомъ конструкціи къ ученію Откровенія. Если человѣческій духъ есть отраженіе божественнаго Духа именно въ томъ, что составляетъ основу его природы и жизни, то свойственный ему процессъ объективациі своего содержанія, которымъ опредѣляется его самосознаніе, необходимо предполагать и по отношенію къ божественному Духу. Но какъ въ абсолютномъ, этотъ процессъ долженъ совершаться въ Немъ съ абсолютной энергіей и изъ представленія о немъ должно устранить все, что не можетъ быть свойственно ему по самому понятію абсолютности, чѣмъ однако неизбѣжно сопровождается совершеніе его въ человѣкѣ. Объ абсолютномъ Духѣ должно мыслить, что все свое содержаніе Онъ имѣетъ исключительно изъ Себя самого и объективируетъ его съ абсолютной энергіей, всегда созная во всей полнотѣ и съ абсолютною ясностію. Никакого временнаго отношенія между моментами внутренней жизни Божества не можетъ быть, равно какъ не можетъ быть между ними и никакого первенства или преобладанія одного надъ другими ².

Абсолютный Духъ, такимъ образомъ, представляя осуществленный идеалъ духа человѣческаго, есть абсолютная энергія воли и абсолютное совершенство знанія—таковъ общій смыслъ ученія Августина. Человѣкъ только тогда, когда обра-

¹ Cp. Siebeck въ *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, B. 93, 1888, 183: *cupiditas et laetitia=voluntas in eorum consensione quae volumus, metus et tristitia=voluntas in dissensione ab his quae volumus.*

² XV, XIII, 22, c. 1076: [*creaturae*] *ideo sunt quia novit.* — — *Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. etc.* XV, XVI, 25, c. 1079: *verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile quod esse etiam possit informe.* Въ будущей жизни мы fortassis — — *omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.* XV, XXVI, 47, c. 1094: *ubi (in Deo) nihil ex tempore inchoatur, ut consequenti perficiatur in tempore.* XV, XXII, 43, c. 1090: [*Trinitas*] *quod est, hoc est, atque incommutabiliter inter se ac semper aequalis est etc.*

щается и стремится къ Нему, достигаетъ своего назначенія, можетъ познавать истину и быть блаженнымъ. Истинно любитъ себя только тотъ, кто любитъ Бога, а любить Бога нужно до забвенія себя самого. Любовь же къ Богу требуетъ любви къ ближнему. „Не любяй, не позна Бога, яко Богъ любви есть“ (1 Іоанн. IV, 8) ¹.

Изложенной стороною попытки бл. Августина и ограничивается, можно сказать, положительное ея значеніе. Но собственной ея цѣлю было все-таки приблизиться къ формулированному Церковію ученію о троичности Лицъ Божества. Сближая свою конструкцію съ этимъ ученіемъ, въ абсолютномъ объектѣ сознанія божественнаго Духа, Словѣ, болѣе или менѣе согласно съ обще-церковнымъ пониманіемъ ученія св. Іоанна о Логосѣ, Августинъ видитъ второе Лице, Сына, раждающагося отъ Отца; съ понятіемъ же воли (или любви), въ которой выражается самая сущность процесса духовной жизни, сопоставляетъ понятіе о Духѣ Святомъ, какъ третьей ипостаси Св. Троицы. Исходя первоначально или по преимуществу (*principaliter*) отъ Отца, послѣдній долженъ, по Августину, въ то же время исходить и отъ Сына, такъ какъ Сынъ есть едино по существу съ Отцомъ и такъ какъ въ Троицѣ нѣтъ никакой временной послѣдовательности и Духъ долженъ быть взаимною любовью Отца и Сына ².

Исходная точка западнаго богослова, психологическій анализъ человѣческаго духа, какъ единичной личности, въ дѣйствительности, однако, не даетъ ему возможности придти къ понятію трехъ Лицъ, но только къ понятію трехъ моментовъ въ жизни единаго личнаго Духа. Онъ самъ видитъ и указываетъ несоотвѣтствіе своей попытки церковному ученію: Лица, согласно этому ученію, не заключаются въ Божествѣ, какъ моменты,—Троица не въ Богѣ, но Богъ, и въ каждомъ Лицѣ должны заключаться всѣ моменты, характеризующіе личную

¹ По мысли самого Августина, при его широкомъ понятіи о любви, его конструкція догмата о троичности и должна служить собственно разъясненіемъ схемы: *amans, et quod amatur, et amor*. VIII, X, 14, с. 960. XV, VI, 10, с. 1064.

² XV, XVII, 29, с. 1081; XV, XXVI, 47, с. 1094: *de Patre habet (=Pater gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus*.

жизнь. При вѣкоторомъ колебаніи касательно пониманія этого ученія ¹, онъ, тѣмъ не менѣе, не хочетъ стоять въ противорѣчій съ нимъ, пытаюсь частію указать способъ возможнаго соглашенія ².

Для самого Августина, въ общей совокупности его воззрѣній, его ученіе о Троицѣ, которое опредѣлило характеръ западнаго ученія объ этомъ предметѣ на будущее время, имѣло весьма важное значеніе. Общая схема, лежащая въ основѣ его попытки уясненія догмата о Св. Троицѣ и выражающая взглядъ его на сущность внутренней жизни разумнаго духа, получаетъ у него значеніе какъ бы метафизическаго закона. Переносъ свое пониманіе сущности психической жизни на видимые предметы не только міра органическаго, но даже и неорганическаго, понимая жизнь вообще какъ процессъ объективации или обнаруженія нѣкоторой общей сущности (основы), который совершается съ большею или меньшею степенью энергіи и отъ котораго зависятъ гармонія и благо бытія, и поставляя его въ отношеніе къ творческой и промыслительной дѣятельности Божества, какъ Троицы, онъ даетъ этой схемѣ чрезвычайно разнообразное приложение и выраженіе ³.

¹ VIII, VI, 11, c. 943: hoc illi [Deo] est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire (plures mss., servare) huic significationi qua intelligitur Trinitas, *ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?* cf. c. 945: tres substantiae sive personae, *si ita dicendae sunt*; cf. V, IX, 10, c. 918. VII, IV, 8, c. 941: cur non tres dii? — — cur non etiam una persona [Deus] — —? An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorari invenimus. An — — propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, *non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit* — —?

² Cf. Confess. XIII, XI, 12.

³ Ср. соотвѣтствующие esse, nosse, velle—эпитемы Божества: aeternus, sapiens, beatus; aeternitas, veritas, charitas; въ отношеніи къ тварямъ: origo, pulchritudo, delectatio; unitas (=naturae corporum, ingenia animarum), species, ordo; также esse (modus), veritas, ordo; mensura, pondo, numerus; esse, hoc esse, manentia и пр. (ср. Ganglbauer). Аналогіи, которыя стоятъ внѣ этой схемы и которыя можно объяснить вліяніемъ восточнаго богословія, встрѣчаются весьма рѣдко (De fide et symb. VIII: fons, fluvius, potio). Гангауфъ въ

При своей психологической точкѣ зрѣнія Августинъ понимаетъ жизнь вообще, какъ имманентный процессъ. Жизнь Духа абсолютнаго и жизнь духа человѣческаго и вообще міра конечнаго суть рядомъ существующіе чисто внутренніе процессы; признавая, какъ фактъ, извѣстное постоянное от-

своемъ спеціальному изслѣдованію, отвѣчая на возраженіе Риттера противъ попытки Августина, какъ основанной только на аналогіяхъ, въ частности противъ крайней подвижности, съ какою Августинъ возвращается въ разнообразнѣйшихъ аналогіяхъ, и указывая на связь между отдѣльными аналогіями (Gangau, 216, 235, Anst.), не усматриваетъ, однако, повидимому, значенія, какое имѣли для Августина эти аналогіи (212 Anst., 219—220). Оцѣнку весьма важнаго для запада (Bindemann, III, 752—753) ученія Августина о Троицѣ вообще можно встрѣтить весьма различную. Едва ли, съ одной стороны, выражаетъ правильное пониманіе «философіи» Августина та оцѣнка, какую даетъ этому ученію, напримѣръ, Нурриссонъ, который не видитъ во всей попыткѣ Августина почти ничего, кромѣ отыскиванія чисто внѣшнихъ, совершенно произвольныхъ аналогій, ведущихъ автора къ ереси (Nourrisson, II, 323 sqq.; 325: Prenons la liberté de l'affirmer, ce sont là des jeux d'esprit et rien de plus, etc.; ср. 336—337, объ отрицательномъ только значеніи попытки Августина). Съ другой стороны, при всемъ значеніи, какое можетъ имѣть эта попытка для богословія (въ апологетическомъ отношеніи) и при всей важности ея для самого Августина, въ цѣломъ его ученію нельзя приписать никакой доказательной силы въ догматическомъ отношеніи по самому принципу, лежащему въ основѣ его конструкціи догмата. Одно дѣло—относиться къ ученію Откровенія, какъ объективно данному, хотя бы при формулировкѣ и уясненіи его и примѣнялись приемы извѣстнымъ образомъ воспитаннаго философскаго мышленія,—и другое—имѣя въ виду это ученіе, въ то же время пытаться придти къ нему чисто-раціональнымъ путемъ, оставляя de facto почву Откровенія. Извѣстно, что протестантскіе богословы, болѣе или менѣе отрицательно относящіеся къ восточной догмѣ (Harnack, Loofs), привѣтствуютъ въ Августинѣ, по поводу его недостигающей цѣли попытки, стремленіе «выдержать полный монотеизмъ» (den vollen Monotheismus aufrecht zu halten). И всѣ тѣ похвальные отзывы, какіе обычно встрѣчаются въ сочиненіяхъ католиковъ и протестантовъ объ ученіи Августина въ сравненіи его съ восточнымъ (съ необходимыми Filioque, которое, однако, не связано necessarily само по себѣ съ сущностью попытки Августина), указаніе на преимущества его предъ послѣднимъ, на завершеніе въ немъ будто бы послѣдняго (напр., на окончательное устраненіе субординаціонизма, на приданіе внутренней законченности тринитарному процессу), могутъ быть убѣдительны только для западныхъ при ихъ точкѣ зрѣнія и при необходимости имѣть дѣло съ историческимъ послѣдствомъ отъ бл. Августина. Августину принадлежатъ собственно не завершеніе восточнаго ученія, а начало совершенно особаго направленія богословской мысли; различіе касается самыхъ точекъ зрѣнія, хотя онѣ и не исключаютъ себя взаимно.

ношеніе между ними, какого-либо посредства для перехода отъ одного къ другому Августинъ не указываетъ: между ними существуетъ, такъ сказать, только параллелизмъ. Въ абсолютномъ Духѣ находятся идеи всѣхъ вещей и осуществляются Его волею; въ Немъ, поэтому, должны заключаться основанія для объясненія всѣхъ вещей. Но, съ другой стороны, о самомъ абсолютномъ Духѣ человѣкъ можетъ составить представленіе только на основаніи познанія собственнаго духа: исходная точка для раціональнаго познанія на самомъ дѣлѣ перемѣщается, такимъ образомъ, въ міръ конечный. Насколько при точкѣ зрѣнія Августина, съ одной стороны, вниманіе можетъ быть сосредоточено на Абсолютномъ, является возможность усматривать въ его воззрѣніи акосмизмъ; насколько дѣйствительное значеніе при объясненіи всѣхъ явленій придается конечному, можно находить въ немъ действительную тенденцію. Августинизмъ, такимъ образомъ, по общему своему характеру, могъ одинаково являться основою какъ для крайняго предестинаціонизма Готтшалка, который, сосредоточивая все вниманіе на абсолютной волѣ Божества, совершенно отрицаетъ всякое самостоятельное значеніе конечнаго міра, человѣческой воли и историческихъ посредствъ въ дѣлѣ спасенія, такъ равно и для противоположнаго ученія Эригены, совершенно отрицающаго предопредѣленіе въ обычномъ смыслѣ и съ своей философской точки зрѣнія отыскивающаго чисто раціональное объясненіе судьбы человѣка въ его собственной волѣ ¹.

Богъ, по Августину, есть то, что выше всего. Онъ есть

¹ Эту двойственность въ воззрѣніи Августина особенно выставляетъ на видъ и старается показать на отдѣльныхъ пунктахъ ученія его Дорнеръ (A. Dorner, 110—112: въ христологіи—докетизмъ и эвѣнгелизмъ, 292—295: въ ученіи о церкви). Выражая свое критическое отношеніе къ этой особенности августинизма съ протестантской точки зрѣнія, онъ видитъ въ одной сторонѣ августинизма отраженіе вліянія неоплатонической философіи, эллинизма,—другую характеризуетъ какъ юдаизмъ. Но при всемъ значеніи для Августина неоплатонической спекуляціи, и «акосмизмъ» его можетъ находить объясненіе въ его собственной специфической точкѣ зрѣнія. Ср. также Nagelsack, III, 102—103: «акосмистическій пантеизмъ, который угрожаетъ, однако, превратиться въ космическій монизмъ»; замѣчаніе о метафизической критикѣ Дорнера—108—109, Anm. 4.

наивысшая реальность бытія и абсолютная энергія жизни, высочайшее и единственное благо, и Ему одному въ отличіе отъ всего конечнаго свойственъ предикатъ неизмѣнности. Съ понятіемъ неизмѣнности стоитъ въ тѣсной связи понятіе простоты. Богу ничто не можетъ быть приписано въ смыслѣ акциденціи ¹. Всѣ предикаты, которые усвояются Богу въ собственномъ смыслѣ, или относятся къ сущности Его, или выражаютъ отношеніе (Лица Св. Троицы). Но и самое выраженіе *substantia*, какъ имѣющее значеніе технического термина и соотносительное съ понятіемъ акциденціи, Августинъ признаетъ неприменимымъ къ Богу и замѣняетъ словомъ *essentia* ². Категоріи положенія, состоянія, мѣста и времени прилагаются къ Нему только въ переносномъ смыслѣ и по аналогіи ³. Но категорія дѣйствія, можетъ быть, только къ Богу одному и приложима въ собственномъ смыслѣ ⁴. Во всякомъ случаѣ, высказывая мѣстами мысль: *Deus melius scitur nesciendo* ⁵, Августинъ, какъ это и понятно при его точкѣ зрѣнія, не доводитъ понятія трансцендентности Божества до отрицанія по отношенію къ Нему всѣхъ предикатовъ, заимствованныхъ изъ конечнаго міра, устраняя лишь нѣкоторыя и возводя другія въ абсолютную степень. Простота божественнаго существа (*essentia simplex*) должна быть понимаема лишь въ смыслѣ до непостижимости тѣсной связи отдѣльныхъ свойствъ, въ силу которой невозможно мыслить объ одномъ изъ нихъ, не мысля въ то же время о другихъ.

При неизмѣняемости Божества и неприменимости къ Нему

¹ De Trin. V, IV, 5—6.

² De Trin. VII, V, 10, c. 942: *Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. — nefas est dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.*

³ V, VIII, 9, c. 917: *Situs vero, et habitus, et loca, et tempora, non proprie, sed translate ac per similitudines dicuntur in Deo.*

⁴ Fortassis de solo Deo verissime dicitur.

⁵ De ord. II, 16; cf. De Trin. V, X, II, c. 918: *Si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest.*

категоріи времени, отношеніе Его къ конечному бытію, со стороны Его самого, должно быть мыслимо не иначе, какъ *sub specie aeternitatis*. Съ этой точки зрѣнія оно можетъ быть опредѣлено какъ всегдашнее неизмѣнное дѣйствіе (*incommutabilis operatio*), принадлежащее всѣмъ тремъ Лицамъ Божества нераздѣльно. Измѣняемость можетъ быть приписана только конечному бытію. Твореніе міра есть, поэтому, само по себѣ актъ внѣвременный; дни творенія означаютъ, по Августину, лишь различные (идеальные) моменты отраженія творимаго міра въ сознаніи конечныхъ существъ, именно моменты познанія различныхъ сторонъ его ангелами. Въ вѣчно раждающемся изъ глубины божественнаго Духа Словѣ заключаются вѣчныя идеи, или неизмѣнныя основанія всѣхъ вещей¹. И какъ идеи художника, находясь въ его умѣ, получаютъ внѣшнее бытіе, будучи осуществлены волею на внѣшней матеріи, такъ идеи божественнаго Духа, существующія въ Его Словѣ и неотдѣльныя отъ Его природы, осуществляются въ твореніи дѣйствіемъ божественной воли (Духа Св.) такимъ образомъ, что сначала создается изъ ничего субстратъ для этого осуществленія, матерія, которая потомъ уже получаетъ опредѣленныя формы. Чтобы выдержать эту аналогію, Августинъ вводитъ понятіе матеріи не только въ отношеніи къ вещественному міру, но и духовному. Созданіе матеріи, конечно, только идеально предшествуетъ созданію міра². Отъ

¹ Confess. I, VI, 9: *Apud te, Domine, rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes. Quaest. 83, qu. 46, 2: Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? De Trinit. IV, I, 3, c. 889: Ibi autem (in Verbo—omnia) nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. De Gen. ad. litt. II, VI, 12: Aliter in Verbo sunt ea, quae per illud facta sunt, quia regit et continet ea; aliter autem in eo sunt ea, quae ipse est. Tract. in Ev. Ioann. t. I, 17: foris corpora sunt (terra, coelum etc.), in arte vita sunt.*

² De gen. ad litt. lib. imperf. IV, 16. Migne, t. 34, c. 226: Духъ Св. носился надъ безформенною матеріею sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum: — — non invenimus evidentiorē similitudinem et propinquiorem rei, de qua loquimur, in iis rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt.

творенія неотдѣлимо по времени сохраненіе міра и управленіе имъ.

Въ противоположность природѣ Божества, измѣняемость въ широкомъ смыслѣ слова принадлежитъ конечнымъ существамъ по самому ихъ происхожденію, какъ сотвореннымъ изъ ничего; въ ней собственно и заключается существенное отличіе міра отъ Бога. Находясь какъ бы между двумя полюсами—абсолютнымъ бытіемъ, Божествомъ, и абсолютнымъ небытіемъ, они могутъ въ своей жизни двигаться въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. Стремленіе ихъ къ Богу, абсолютному благу, сопровождается повышеніемъ энергіи ихъ бытія и служитъ источникомъ блаженства. Движеніе въ противоположномъ направленіи является уклоненіемъ ихъ отъ нормальнаго уровня ихъ природы и въ этомъ состоитъ сущность зла. Зло есть, такимъ образомъ, чисто отрицательное явленіе: отсутствіе того, что должно быть въ томъ или другомъ существѣ по его природѣ (*privatio boni*). Какъ нарушение естественнаго строя жизни существа, оно есть, по Августину, разрушеніе природы (*corruptio naturae*). Но это разрушеніе природы, ослабленіе энергіи бытія, никогда не можетъ быть полнымъ, достигнуть абсолютнаго небытія: всегда долженъ оставаться нѣкоторый положительный остатокъ, иначе съ уничтоженіемъ природы уничтожилось бы и самое зло. Существованіе зла необходимо, поэтому, предполагаетъ присутствіе того, что не есть зло¹. Въ то время, какъ причиною удаленія отъ Бога является только собственная воля измѣнчиваго по природѣ существа (*deficiens voluntas boni mutabilis*), развитіе міровой жизни въ положительную сторону и совершается подъ непрестаннымъ дѣйствіемъ Самого Бога, которое, будучи, какъ сказано выше, неизмѣннымъ, должно, однако, производить измѣненія въ ходѣ міровой жизни.

Характеръ неизмѣнности это дѣйствіе должно сохранять и въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ предполагаются, повидимому, совершенно особыя отношенія Бога къ сотворенному Имъ міру, къ конечнымъ существамъ. Таковы всѣ вообще чудес-

¹ Enchir. (Migne s. l. t. 40) X—XV: mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt.

ныя, выходящія изъ ряда обыкновенныхъ, проявленія божественной силы, — прежде всего библейскія чудеса, вообще фактъ откровенія, явленія Самого Бога и въ особенности фактъ воплощенія второго Лица Св. Троицы, дѣйствіе благодати въ церкви, насколько усвоится ему сверхъестественное значеніе. И эти факты всѣ должны быть со стороны Бога проявленіями единого неизмѣннаго дѣйствія и измѣняемость всецѣло должна быть отнесена на сторону твари. Міръ въ своемъ развитіи по извѣстнымъ законамъ осуществляетъ лишь непреложную волю Божию, которая собственно и есть имманентный законъ его жизни, подобно тому, какъ и внутренняя жизнь человѣческаго духа есть лишь отраженіе внутренней жизни Божества. И когда Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ, то не только это дѣйствіе не можетъ стоять въ противорѣчій съ законами природы, но и всегда совершается на основѣ обычно дѣйствующихъ въ природѣ силъ, хотя въ волѣ Божіей конечно всегда заключается несравненно больше, чѣмъ сколько дано въ природѣ. Такъ называемыя чудесныя дѣйствія не нарушаютъ естественнаго хода міровой жизни, но представляютъ лишь приложеніе неизвѣстныхъ пока, или не вполне извѣстныхъ, естественныхъ силъ, будучи иногда только какъ бы повышеніемъ или ускореніемъ обычныхъ процессовъ природы¹. Разсматриваемыя съ высшей точки зрѣнія, они не выходятъ изъ общаго ряда измѣненій, изъ которыхъ слагается процессъ развитія міра, опредѣляемый неизмѣннымъ дѣйствіемъ Божества, и можно допускать въ большей или меньшей степени объясненіе ихъ изъ естественныхъ причинъ. Чудесность ихъ заключается единственно въ необычности ихъ съ точки зрѣ-

¹ De Trin. III, IX, 16, с. 877—878: Въ своей внутренней сущности, или по своей основѣ, *originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit.* III, VIII, 4, с. 876—877: *creationem rerum visibilium Deus interior operatur; exteriores vero operationes — — ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam.* Tract. in Ev. Ioann. II, 10: *Deus—mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat.*

нія обыденнаго опыта. Понятіе чуда имѣетъ, такимъ образомъ, только субъективное и относительное значеніе. Для того, кто знаетъ какъ послѣднюю причину всего существующаго, волю Божію и ея дѣйствія, нѣтъ ничего чудеснаго, или лучше—одинаково чудесны всѣ дѣла Божіи; проявленія силы Божіей въ области духовной, религіозно-нравственной жпзни даже болѣе заслуживаютъ удивленія, чѣмъ чудесныя дѣйствія въ мірѣ физическомъ. Высказывая мысль о возможности въ принципѣ раціональнаго объясненія чудесъ, хотя бы въ дѣйствительности, при всегдашней ограниченности человѣческаго вѣдѣнія, подобная задача въ большинствѣ случаевъ должна была оставаться невыполненною, самъ Августинъ, по отношенію къ библейскимъ чудесамъ, ограничивается, конечно, только замѣчаніями и намеками болѣе или менѣе общаго характера, какъ и можно было ожидать этого, насколько, помимо апологетическихъ цѣлей, для пего самого интересы сосредоточивались преимущественно въ области религіозно-нравственной.

Подобно тому, какъ чудеса вообще не являются нарушеніемъ законовъ природы, и фактъ откровенія или сообщенія Богомъ знанія конечнымъ существамъ не устраняетъ и не подавляетъ дѣятельности собственнаго разума ихъ, но, такъ сказать, только повышаетъ ее въ естественномъ процессѣ ея совершенія. Въ явленіяхъ людямъ Самого Бога, въ частности отдѣльныхъ Лицъ Св. Троицы людямъ, какъ повѣствуетъ о нихъ Библія, собственно лишь человѣческой умъ, человѣческое сознаніе возводится къ большому или меньшему постиженію имманентной жизни Божества, обнаруживающаго свое неизмѣнное дѣйствіе въ формахъ, заимствованныхъ отъ тварей. Выраженіе: быть посланнымъ (*mitti*), по отношенію къ Лицамъ Св. Троицы (Сыну и Духу Св.) означаетъ: быть познаннымъ (*cognosci*). Въ фактѣ воплощенія Сына Божія, величайшемъ чудѣ, „пришелъ къ своимъ“ Тотъ, Кто всегда былъ въ мірѣ, но не былъ познанъ міромъ (Іоанн. I, 10—11). Для обычнаго познанія (*scientia*) въ Богочеловѣкѣ доступенъ собственно только „образъ раба“, Его человѣчество, но человѣчество возведенное на высшую ступень достоинства дѣйствіемъ благодати. Чрезъ посредство человѣческой Его при-

роды люди возводятся къ вѣрѣ въ присутствіе въ Немъ вступившаго въ личное единеніе съ этою природою Божества. Но само по себѣ, независимо отъ этого личнаго единенія, дѣйствіе на человѣческую Его природу Божества есть по существу тоже самое, которое обнаруживается и въ отношеніи къ другимъ людямъ. Дѣйствіе же это, понятіе о которомъ выражается терминомъ сообщенія благодати, во всѣхъ случаяхъ его проявленія, не есть какое-либо магическое, но состоитъ лишь въ возвышеніи или возстановленіи естественныхъ силъ человѣка; оно не должно нарушать естественныхъ законовъ жизни и развитія конечныхъ существъ, какъ не должно вносить понятія измѣненія и въ жизнь абсолютнаго Существа.

Насколько въ самомъ ученіи о Богѣ у Августина исходнымъ пунктомъ является анализъ природы человѣческаго духа, признается лишь необходимымъ мыслить Духъ абсолютный, какъ абсолютно совершенный и съ предикатомъ совершенной неизмѣняемости, можно сказать, что къ антропологии, какъ дѣйствительной основѣ всѣхъ воззрѣній Августина, сводится его спекуляція. Ученіе о Богѣ уже предполагаетъ извѣстное понятіе о природѣ человѣческаго духа и дальнѣйшее изложеніе ученія о человѣкѣ должно дать лишь ближайшія разъясненія касательно его жизни и отношеній къ Богу.

Какъ уже было замѣчено, не умъ, долженствующій подобно зеркалу, отражать объективное бытіе, получаетъ у Августина главное значеніе въ жизни человѣка, а воля, какъ сила, которою опредѣляется собственная дѣятельность человѣка, такъ что самая спекуляція почерпаетъ для себя данныя изъ рефлекса надъ этою дѣятельностію. Тѣло дано душѣ, какъ необходимый органъ дѣятельности во внѣшнемъ мірѣ. Понятно, почему при такомъ значеніи, по западному воззрѣнію, собственной воли и дѣятельности человѣка особенное значеніе здѣсь получаетъ вопросъ о свободѣ: этимъ терминомъ и должно выражаться понятіе о нормальномъ или безпрепятственномъ совершеніи процесса жизни и дѣятельности человѣка. Съ точки зрѣнія этого понятія и рассматриваются здѣсь различныя состоянія жизни человѣческой.

Воля абсолютнаго Существа, будучи центромъ Его внутренней жизни, есть въ то же время законъ для всего суще-

ствующаго. Каждое существо выполняет въ своей жизни и дѣятельности волю Божію, какъ имманентный законъ своей собственной природы. И только исполняя волю Божію, какимъ бы образомъ она ни была выражена, разумное существо дѣйствуетъ вполне согласно съ внутреннимъ закономъ своей жизни. Нормальность или ненормальность жизни человѣка всецѣло должна, поэтому, опредѣляться согласіемъ или несогласіемъ его воли съ волей божественной. Какимъ образомъ возможно существованіе и дѣятельность конечной воли наряду съ абсолютной, это не можетъ быть выяснено вполне. Но для Августина несомнѣнно, что абсолютность божественной воли не нарушается даже и тогда, когда конечное существо дѣйствуетъ, повидимому, вопреки этой волѣ: и это дѣйствіе, будучи противно волѣ Божіей, совершается однако не помимо ея ¹; онъ не боится утверждать, что хотя зло, какъ зло, не есть благо, но благо—фактъ существованія зла, какъ допущенный абсолютною волею ². По отношенію же къ человѣческой волѣ ясно то, что необходимость для нея подчиняться волѣ божественной не уничтожаетъ свободы человѣка, насколько воля божественная есть законъ собственной природы человѣка. Въ этомъ подчиненіи и заключается въ сущности истинная свобода ³.

Согласіе человѣка съ волей Божіей и подчиненіе ей, помимо того, что общеніе съ Богомъ само по себѣ есть высочайшее благо, должно являться источникомъ всѣхъ благъ. Только въ этомъ согласіи съ нею, какъ съ абсолютнымъ и общимъ закономъ, можетъ заключаться единственно прочная основа и для взаимнаго согласія людей, для мира и взаимной любви, со всѣми проистекающими отсюда благами. И насколько и видимая природа осуществляетъ въ своихъ законахъ

¹ Enchir. C, 26, c. 279: — — ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret: nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene.

² Enchir. XCVI, 24, c. 276: Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est.

³ Enchir. XXX, 9, c. 247: vera libertas=pia servitus.

волю Божію, это же согласіе съ нею человѣка должно служить основаніемъ и для гармоническихъ отношеній между человѣкомъ и внѣшнимъ бытіемъ. Такимъ образомъ, исполненіе воли Божіей должно являться для человѣка основаніемъ истинной свободы и источникомъ блаженства.

Такое состояніе свободы и блаженства оказывается однако только идеаломъ, не существующимъ на самомъ дѣлѣ. Въ дѣйствительности человѣкъ и въ себѣ и въ другихъ всегда находитъ или недостатокъ силы къ исполненію воли Божіей, или даже положительное стремленіе къ нарушенію ея; вмѣсто блаженства всюду встрѣчаетъ скорби и бѣдствія. Августинъ со свойственной ему глубиной и тонкостью психологическаго анализа изображаетъ то странное, такъ сказать, состояніе безсилія воли, когда воля не можетъ хотѣть добра, но не можетъ потому, что не хочетъ ¹. Нерѣдко можно встрѣтить у него и проникнутыя скорбнымъ чувствомъ краснорѣчивыя изображенія тѣхъ бѣдствій и страданій, которымъ подверженъ нынѣ родъ человѣческій ². Это эмпирическое состояніе, въ какомъ человѣкъ находится нынѣ, состояніе грѣховности, и требуетъ болѣе всего разъясненія въ ученіи о человѣкѣ. Природная способность къ психологическому анализу у Августина въ этомъ случаѣ находила матеріалъ въ опытѣ его собственной жизни; историческія же обстоятельства, борьба съ пелагіанами, заставили его обратить особое вниманіе на ученіе о грѣхѣ и благодати, прецеденты котораго можно встрѣтить уже у предшествовавшихъ Августину представителей западнаго богословія (особенно у Тертуліана и Амвросія), и дать ему болѣе опредѣленное выраженіе. Понятно, однако, что интересы полемики не всегда могли способствовать уясненію вопроса чисто спекулятивнымъ путемъ: въ спорѣ, который велся на церковной почвѣ, ссылки на авторитеты имѣли больше значенія, чѣмъ доказательства разума, и объ Августинѣ извѣстно, что онъ дѣлаетъ ссылки

¹ Confess. VIII, IX, 21: Unde hoc monstrum? et quare istud? Imperat, inquam (animus), ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Cp. Harnack, III, 104—105.

² De civ. Dei, XIV, 11—17; XXII, 22.

въ пользу своего ученія, напр., на Златоуста, избѣгая съ другой стороны ссылокъ на Тертуліана.

Начало того состоянія, въ какомъ нынѣ находится человечество, восходитъ, согласно съ повѣствованіемъ Библіи, къ первому нарушенію воли Божіей первосозданными людьми, къ факту грѣхопаденія прародителей. Къ уясненію сущности и значенія этого акта, понимаемаго въ смыслѣ факта историческаго, сводится главнымъ образомъ вопросъ о грѣхѣ и злѣ. Сущность грѣхопаденія, по Августину, заключается не во внѣшнемъ нарушеніи данной Богомъ заповѣди, а въ томъ внутреннемъ актѣ, или процессѣ, который предшествовалъ внѣшнему дѣйствію. Если бы люди не пали прежде внутренно, діаволь не могъ бы склонить ихъ къ нарушенію данной Богомъ заповѣди. Паденіе состояло прежде всего въ чисто внутреннемъ удаленіи воли людей отъ Бога и въ поставленіи ими самихъ себя единственнымъ центромъ и принципомъ своей жизни; начало его—самолюбіе и гордость, всегда неизбѣжно лежащія въ основѣ всякаго направленія жизни, которое хочетъ утвердиться внѣ и помимо религіи. Возможность паденія заключалась въ свойственной конечному существу по самой природѣ измѣняемости. Но никакой дѣйствительной причины для него нельзя указать, потому что нѣтъ никакой положительной причины; желать знать какія-либо причины въ этомъ случаѣ было бы подобно тому, если бы кто-либо пожелалъ видѣть мракъ или слышать молчаніе ¹.

Для воли человѣческой удаленіе ея отъ воли Божіей и поставленіе самой себя принципомъ было на самомъ дѣлѣ отреченіемъ ея отъ своего собственнаго принципа, ослабленіемъ самой себя, такъ какъ въ волѣ Божіей заключается и истинный законъ

¹ De civ. Dei, XII, 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio etc. Tract. in Ev. Ioann. I, 1, 13: Peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Но, съ другой стороны, грѣхъ есть actus (De perf. just. 2, 4), pravus liberae voluntatis assensus (De gen. ad litt. III, 1, 3). De civ. Dei, XIV, 13: Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil est, sed nihilo propinquare. Contra Secund. Manich. 15: minus valere incipit. Gangauf. Metaph. Psych. 394—398, Anmm.

собственного существа человѣка и отъ нея же воля человѣческая должна была получить силу къ его исполненію (*adjutorium*). Грѣхопаденіе было актомъ духовнаго самоубійства человѣка (*homicidium*). Разъ умертвивъ себя, человѣкъ не могъ уже возвратить себѣ жизни, онъ погубилъ себя и свободное произволеніе, которымъ обладалъ до паденія ¹. Если и можно сказать, что свободное произволеніе осталось, то собственно лишь по отношенію къ грѣховнымъ дѣйствіямъ; человѣкъ никогда не можетъ перестать желать для себя блага, но всѣ собственныя дѣйствія его проникнуты грѣхомъ и не ведутъ къ достиженію блага ². Въмѣсто невозможности грѣшить, какъ высшаго состоянія свободы (*non posse peccare, libertas major*), которымъ должно было смѣниться первоначальное ея состояніе, возможность не грѣшить (*posse non peccare, libertas minor*), для человѣка наступила тяжкая необходимость грѣшить, рабство грѣху (*non posse non peccare, peccatum habendi dura necessitas, dura miseraque servitus*).

Какимъ образомъ единичный фактъ отступленія человѣка отъ Бога (*ineffabilis apostasia*) и нарушенія имъ воли Божіей могъ имѣть столь роковое опредѣляющее значеніе для всей послѣдующей жизни перваго человѣка и всего человѣчества, данный для уясненія этого вопроса можно найти въ психологическихъ воззрѣніяхъ Августина. Согласно съ общимъ содержаніемъ этихъ воззрѣній, каждый фактъ психической жизни, разъ имѣвшій въ ней мѣсто, дѣлается неотъемлемымъ достояніемъ души, переходитъ какъ бы въ ея природу. И такъ какъ жизнь души есть постоянная объективация ея содержанія и въ каждый моментъ ея жизни ей присуще все ея содержаніе, хотя оно и не все сознается ³, то разъ имѣвшій

¹ Enchir. XXX, 9, c. 246: libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum.

² Contra duas epist. Pelagii, 1, 2, 5: Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent etc. Opus imperf. VI, 11: Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. Gangauf. Metaph. Psych. 412—419, Anmm.

³ De Trin. X, IV, 6, c. 976: Non dico, Totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. etc.

мѣсто въ ея жизни фактъ долженъ неизбежно оказывать вліяніе на все послѣдующее развитіе ея жизни. Отсюда однажды возникшее неразумное стремленіе къ собственному ослабленію, которое, будучи въ сущности стремленіемъ къ абсолютному ничтожеству, само есть однако нѣчто положительное, какимъ бы образомъ оно ни возникло въ первый разъ, должно неотразимо вліять на всѣ послѣдующіе моменты жизни человѣка. Невѣдѣніе должнаго и стремленіе къ вредному уже противъ воли слѣдовали за произвольнымъ паденіемъ ¹. Такимъ образомъ, насколько человѣкъ въ каждомъ моментѣ своей жизни зависитъ отъ всего содержанія ея, какъ результата предъидущаго развитія, и насколько это развитіе совершается послѣ перваго нарушенія воли Божіей уже подъ вліяніемъ живущаго въ человѣкѣ грѣха, какъ стремленія къ злу, при чемъ наклонность или привычка ко грѣху усиливается все болѣе и болѣе вслѣдствіе каждаго новаго грѣховнаго дѣйствія ²,—онъ является рабомъ грѣха и, съ эмпирической точки зрѣнія, въ естественномъ состояніи не имѣетъ свободы и свободнаго произволенія (*liberum arbitrium*), какъ способности руководиться въ дѣйствіяхъ безусловно чистыми религіозно-нравственными мотивами. Внѣхристіанская мораль, философія и добродѣтели язычниковъ, по Августину, имѣютъ въ своей основѣ, по общему своему направленію, гордость и тщеславіе; добродѣтели язычниковъ—блестящіе пороки.

Подобно тому, какъ жизнь въ общеніи съ Богомъ и послушаніе волѣ Божіей должны были служить основаніемъ блаженства человѣка, источникомъ всѣхъ тѣхъ бѣдствій, которымъ нынѣ подверженъ родъ человѣческій, является отступленіе отъ Бога и неповиновеніе Его волѣ. Безпомощ-

¹ Enchir. XXIV, 8, с. 244: *deinde jam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum.*

² De actis cum Felic. Manich. II, 8: *Eadem (anima) ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit quod sibi ipsa peccando fabricata est.* Confess. VIII, 5: *Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito quo in eam volens illabatur.* Писаревъ, 152.

ность воли и мракъ невѣдѣнія были слѣдствіемъ удаленія человѣка отъ источника жизни и истиннаго знанія. Обратившись къ себѣ самому (*superbia*), онъ вынужденъ однако искать опоры для себя внѣ, неизбѣжно обращается къ внѣшнему бытію и стремится приобрѣсти познанія о немъ, для истинной цѣли жизни бесполезныя (*curiositas*), обращается не просто только къ внѣшнему, но и къ низшему по отношенію къ себѣ и подчиняетъ себя послѣднему (*lascivia*). Чрезъ неповиновеніе волѣ Божіей (*inobedientia*) онъ сталъ въ разладъ и съ видимою природою: онъ потерялъ власть надъ нею и она стала вредить ему. Самое тѣло, данное душѣ въ качествѣ орудія для дѣятельности ея во внѣшнемъ мірѣ, перестало повиноваться ей; въ немъ возсталъ противъ души „похоть плоти“ въ тѣсномъ смыслѣ, „дочь и мать грѣха“; оно подверглось болѣзнямъ и тлѣнію; смерть, когда душа противъ воли должна оставлять тѣло, является лишь наиболѣе яснымъ выраженіемъ утраты волею власти надъ тѣломъ, и въ дѣйствительности, какъ первые люди со времени грѣхопаденія, такъ и каждый человѣкъ съ самаго момента рожденія есть уже умирающій, какъ неизбѣжно приближающійся къ смерти ¹.

Итакъ состояніе, въ которомъ находится человѣчество со дня паденія прародителей, какъ состояніе удаленія отъ Бога и несогласія съ Его волею, есть состояніе рабства грѣху, который уже въ самомъ себѣ неизбѣжно носитъ и наказаніе. На потомство первыхъ людей грѣхъ ихъ перешелъ въ силу естественнаго происхожденія отъ нихъ: вмѣстѣ съ природою естественно передается и поврежденіе ея (*peccatum originale, vitium originis, primae nativitatis, hereditarium, ingentum, vitium naturae*); природа и воля потомковъ Адама есть какъ бы непосредственное продолженіе его природы и воли и потому естественно имѣетъ тотъ же недостатокъ ². И подобно

¹ De civ. Dei, XIII, 23: Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. De peccat. merit. I, 16, n. 21.

² De Civ. Dei, XIII, 3: Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. — — Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. De pec-

тому, какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ первородный грѣхъ, какъ поврежденіе природы, будучи сначала въ скрытомъ состояніи, развивается и обнаруживается вмѣстѣ съ развитіемъ природы, такъ и все человѣчество, въ его естественномъ состояніи, можетъ быть разсматриваемо какъ одинъ цѣльный организмъ, въ которомъ болѣе и болѣе умножается грѣховность, такъ какъ на позднѣйшихъ по происхожденію членахъ его, кромѣ перваго грѣха прародителей, лежитъ тяжесть грѣховъ всѣхъ вообще предковъ ихъ; и хотя эти грѣхи не могутъ уже произвести такого измѣненія въ природѣ человѣческой, какое произвелъ первый грѣхъ, однако подвергаютъ и потомковъ отвѣтственности. Можетъ быть, впрочемъ, въ угрозѣ наказывать только до третьяго и четвертаго рода (Исх. XX, 5) нужно видѣть указаніе на особое милосердіе Бога, не хотящаго простирать отвѣтственность далѣе указанныхъ предѣловъ, такъ какъ иначе слишкомъ велико было бы бремя наказанія, ожидающаго невозрожденныхъ въ будущей жизни (которое для младенцевъ пужно, по Августину, представлять какъ роена *mitissima*) ¹. Весь родъ человѣческій, по естественному своему происхожденію отъ Адама, представляетъ сплошную массу, неудержимо стремящуюся ко злу и присужденную въ самомъ этомъ стремленіи не только ко временнымъ наказаніямъ, но и къ вѣчной гибели вмѣстѣ съ павшими ранѣе человѣка злыми духами (*massa peccati, massa damnata, massa perditionis*) ². Насколько Богъ предоставляетъ человѣка себѣ самому въ этомъ стремленіи, причина котораго заключается въ первоначальномъ сознательномъ и про-

cat. merit. I, 10: omnes ille unus homo fuerunt. Opus imperf. I, 48: Aliena sunt (peccata), sed paterna sunt; ac per hoc jure seminationis atque germinationis et nostra sunt; III, 25: — — nostra, quia fuit Adam, et in illo fuimus omnes. Августинъ считалъ однако вопросъ о способѣ передачи первороднаго грѣха, связанный съ вопросомъ о происхожденіи душъ, неразрѣшимымъ для себя вполне. Ibid. V, 4, 17. Gangauf. Met. Psych. 429, Ann. 15; 425, 9; 427, 11; 432, 20.

¹ Enchir. XLVI, XLVII, 13, c. 255: non immerito disceptari potest: utrum omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus qui nascitur implicetur, ut tanto pejus quanto posterius quisque nascatur; an etc.

² Enchir. XXVII, 8.

пзвольномъ отвращеніи отъ Творца и попраніи Его заповѣдн, Онъ обнаруживаетъ лишь Свое высочайшее правосудіе.

Для человѣка нѣтъ никакой возможности остановить себя въ своемъ неудержимомъ стремленіи ко злу, насколько онъ предоставленъ себѣ самому. Только Богъ Своею всемоущею силою можетъ сдѣлать это съ человѣкомъ. Будучи не только правосуднымъ, но и милосерднымъ, Онъ и дѣлаетъ это, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ одной части человечества: Онъ Самъ обращаетъ къ Себѣ отъворачивагося отъ Него человѣка. Отсюда въ дѣйствительности жизнь рода человеческого съ самаго начала представляетъ два направленія, параллельно развивающіяся, по прямо противоположныя: одна часть человечества, получая отъ Самого Бога сплустремиться къ Нему, имѣетъ принципомъ жизни любовь къ Нему до забвенія себя; для другой, руководящейся въ своей жизни злыми похотями своей воли, общимъ принципомъ является самолюбіе или любовь къ себѣ до забвенія Бога. Принадлежащія къ первой составляютъ вмѣстѣ съ ангелами „градъ“ или царство Божіе, небесное государство (*civitas Dei, civitas caelestis*); принадлежащія ко второй вмѣстѣ съ злыми духами суть царство діавола и образуютъ собственно земное государство въ широкомъ смыслѣ (*civitas diaboli, civitas terrena*). Исторія человечества есть исторія борьбы между тѣмъ и другимъ царствомъ, такъ какъ въ настоящей жизни нѣтъ строгаго разграниченія между тѣмъ и другимъ и члены царства Божія находятся въ постоянномъ соприкосновеніи съ членами царства діавола.

Для Бога нѣтъ конечно необходимости ограничивать Себя въ Своемъ дѣйствіи на родъ человѣческій какими-либо внѣшними средствами. Но для человѣка видимымъ выраженіемъ, внѣшнею формою царства Божія, является основанная Христомъ Церковь. Въ ней и осуществляется дѣло спасенія отдѣльныхъ людей чрезъ дарованіе благодати Христа, или точнѣе—благодати Бога о Христѣ (*gratia Christi, gratia Dei propter Christum, per Christum*).

Для Августина въ этомъ послѣднемъ выраженіи, если не весь, то преимущественный интересъ сосредоточивается на первой половинѣ его, на понятіи благодати. Соотвѣтственно

общему характеру воззрѣній его, какъ представителя западнаго богословія, его вниманіе привлекаетъ субъективная сторона дѣла спасенія, приложеніе его къ личной жизни человѣка, а не объективный фактъ совершенія его Христомъ. Христологическое ученіе его, при извѣстномъ единствѣ въ общемъ направленіи, имѣетъ видъ отрывочныхъ разсужденій и вообще занимаетъ лишь второстепенное мѣсто въ сравненіи съ ученіемъ о благодати, являясь только какъ бы моментомъ послѣдняго ¹.

Глубина паденія и совершенное безсиліе къ добру, сознаніе которыхъ должно повергать человѣка въ совершенное отчаяніе, и съ другой стороны, часто встрѣчающееся отсутствіе этого сознанія характеризуютъ состояніе падшаго человечества. Нисхожденіе на землю Самого Сына Божія для спасенія людей, какъ историческій фактъ вообще, имѣло цѣлію въ одно и то же время избавить человѣка и отъ отчаянія, чрезъ показаніе любви Божіей къ нему, столь глубоко-падшему, и отъ гордости, чрезъ показаніе въ то же самое время глубины паденія ². Къ этому направлены и всѣ частнѣйшія особенности историческаго явленія Сына Божія во плоти и все совершенное Имъ. Фактъ рожденія Его по человечеству, какъ безгрѣшнаго, отъ Дѣвы силою Духа Св., долженъ служить доказательствомъ возможности возрожденія для другихъ людей, ибо благодать всюду одна и та же ³; воспріятіе человѣческой природы въ личное единеніе съ Божествомъ должно указывать на высокое ея достоинство ⁴; состояніе прославленія должно являться примѣромъ награды, ожидающей всѣхъ вѣрныхъ ⁵. Христосъ не только является пер-

¹ О христологіи Августина ср. Н. Kühner. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg. 1890. Reuter, 193—228. Трубцкой, 88—91, 206—208

² De Trin. IV, I, 2, c. 888: Persuadendum ergo erat, quantum nos dilexerit Deus, et quales dilexerit: quantum, ne desperaremus; quales, ne superbiremus. XIII, X, 13; cf. Enchir. CVIII.

³ Ench. XXXVI, XL; cf. De Trin. XIII, XVII, 22, c. 1031: ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur.

⁴ De Trin. XIII, XVII, 22, c. 1031: demonstratum est homini, quem locum haberet in rebus quas condidit Deus.

⁵ Ibid.

вымъ и высшимъ примѣромъ дѣйствія благодати на человеческую природу, но показываетъ въ Себѣ и тѣ условія, при которыхъ это дѣйствіе возможно. Это есть противоположное гордости смиреніе и совершенное послушаніе Богу ¹. Придавая вообще значеніе примѣровъ для подражанія фактамъ, изъ которыхъ главнѣйшимъ образомъ слагается дѣло совершеннаго Христомъ спасенія ², ни о чемъ, можетъ быть, не говорить Августинъ такъ часто, когда ему приходится говорить о Христѣ, какъ о Его смиреніи, говоря при этомъ о смиреніи не только человѣка, но и Бога (*humilitas Dei, Verbum Dei in humilitate, infirma divinitas*).

Субъективно-практическое значеніе дѣла Христова, какъ обнаруженія божественной любви и показанія примѣра смиренія, ставимое въ связь съ ученіемъ о благодати, и выступаетъ у Августина на первый планъ ³. Но фактъ вочеловѣченія Бога Слова, и по Августину, имѣетъ самъ по себѣ и болѣе глубокое значеніе, именно—какъ явленіе въ Лицѣ Христа божественной Истины. Приближаясь, повидимому, въ опредѣленіи значенія его съ этой стороны къ теоретически-объективному воззрѣнію представителей восточнаго богословія, въ дѣйствительности однако Августинъ вполне выдерживаетъ и здѣсь характеръ западной точки зрѣнія. И для Августина послѣдняя цѣль жизни есть созерцаніе Истины, божественнаго Слова, въ Которомъ существуетъ все неизмѣнно, и все есть жизнь, которая есть свѣтъ для разумныхъ существъ ⁴. Но не настоящей земной жизни принадлежитъ собственно это созерцаніе, а будущей; въ настоящей жизни человѣкъ не способенъ къ нему по причинѣ грѣха. Въ настоящей жизни человѣкъ долженъ только готовить себя къ созерцанію,

¹ De Trin. XIII, XVII, 22; Tract. in Ev. Ioann. XII, 6: Nemo ex Spiritu nascitur, nisi humilis fuerit: quia ipsa humilitas facit nos nasci de Spiritu.

² Enchir. LIII, 14, c. 257: Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertio die, in ascensione in coelum, in sede ad dexteram Patris; ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur.

³ Kühner, 40, 44: subjectiv-praktische, ostentativ (demonstrativ)-kommendative Erlösungsauffassung.

⁴ De Trin. IV I, 3; Ench. LXIII.

которое будетъ дано какъ награда въ вѣчной жизни, и это приготовленіе есть очищеніе чрезъ вѣру. Вѣра, по Августину, прежде всего и болѣе всего необходима въ дѣлѣ религіи, какъ было сказано объ этомъ выше. Вѣчная Истина, божественное Слово, и пришла на землю для того, чтобы возбудить вѣру въ Себя, которая уже послѣ смѣнитъ созерцаніемъ Ея. Необходимость признавать присутствіе во Христѣ Божества, т. е. необходимость вѣровать въ Него, какъ Богочеловѣка, должна вытекать, по нему, изъ необходимости тождества объекта вѣры въ пастоящей жизни и объекта созерцанія въ будущей, такъ какъ только при этомъ условіи возможенъ переходъ отъ первой ко второму¹. Христосъ требуетъ вѣры въ Себя, какъ Бога, и Его человѣчество есть путь для восхожденія къ Его Божеству; къ послѣднему и нужно восходить вѣрою, не останавливаясь на первомъ². Такимъ образомъ, хотя истина и явилась человѣчеству во Христѣ, какъ воплотившемся Богѣ, но, по воззрѣнію западнаго учителя, нынѣ она не столько есть предметъ созерцанія, сколько требуетъ вѣры въ себя, и вся земная жизнь человѣка есть приготовленіе себя чрезъ вѣру къ будущей жизни.

Особое объективное значеніе имѣетъ, по Августину, и все, совершенное Христомъ по человѣчеству, дѣло и главнымъ образомъ смерть Его. Хотя трудно установить точную связь

¹ De Trin. IV, XVIII, 24, c. 904: ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa Veritas Patri coaeterna de terra orta est etc. — Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus, ne alter nobis esset in fide, alter in veritate; IV, XIX, 26, c. 906: carnem — — suscipiendam (mss. suscipiendae) nostrae fidei porrigebat; ipsum autem Verbum per quod omnia facta erant, purgatae per fidem menti contemplandum in aeternitate servabat; XIII, XIX, 24, c. 1033: Quod vero idem ipse est unigenitus a Patre plenus (ed. plenum) gratiae et veritatis, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis, cui per eandem fidem mundamur, ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis. Sermo 220 (Kühner, 17): scimus — — Christum mortuum esse pro nobis — — deum latentem hominem apparentem. О понятіи *κρῶσις* въ западномъ богословіи (exinanitio, evacuatio у Иларія) ср. Reuter, 210 ff., 218.

² Tract. in Ev. Ioann. XIII, 24: per ipsum pergimus ad ipsum; VII, 5: factus est nobis via temporalis per humilitatem (ed. Lov. ad marg: «Alias, humanitatem»), quae mansio nobis aeterna est per divinitatem.

между встречающимися у Августина изложеніями различныхъ сторонъ этого дѣла, но общая мысль, наиболѣе выступающая у него, есть мысль о сокрушеніи силы зла въ мірѣ конечномъ, прежде всего въ человѣческой природѣ, чрезъ посредство самой же человѣческой природы ¹. По Августину, понятіе гнѣва къ согрѣшившему человѣку не приложимо въ обычномъ смыслѣ къ Богу, Который Самъ же, прежде чѣмъ принесено было какое-либо удовлетвореніе воплотившимся Сыномъ Его, не прощадилъ Сына Своего, но за насъ всѣхъ предалъ Его (Римл. VIII, 32), и Который избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра (Еф. I, 4). Избавленіе отъ гнѣва означаетъ только избавленіе отъ праведнаго мздовозданія за грѣхъ ². Поэтому, въ понятіе прощанія можетъ быть мыслимо собственно только со стороны человѣка и означаетъ возстановленіе прежнихъ отношеній къ Богу чрезъ отпущеніе грѣховъ. Это возстановленіе предполагаетъ освобожденіе человѣка отъ власти и вліянія духа злобы и гордости, діавола, которому человѣкъ добровольно подчинилъ себя, когда впалъ въ гордость и отпалъ отъ Бога. Отъ власти же діавола освобождаетъ человѣка вѣра въ торжество надъ нимъ Христа. Дѣйствующій въ сынахъ противленія духъ умертвлялъ Христа, Который добровольно возшелъ, исполняя правду, на крестъ, но какъ никогда не умиравшій духовною смертію, восторжествовалъ надъ смертію тѣла (*vincit mortem*) и діаволомъ ³. Умертвивши несправедно Христа, діаволъ самъ связалъ себя этимъ актомъ ⁴. Вѣрующіе, чрезъ вѣру во Христа, какъ побѣдителя,

¹ Юридическій элементъ, характерный для западнаго христіанства вообще, не можетъ быть въ данномъ случаѣ признакъ случайнымъ и вѣншимъ и для возрѣвѣвшаго Августина, вопреки мнѣнію протестантскихъ ученыхъ. Ср. Трубенцкой, 88, 91—92.

² *De Trin.* XIII, XVI, 21, с. 1030: *Salvi ergo erimus ab ira per ipsum* (Римл. V, 9): *ab ira utique Dei, quae nihil est aliud quam justa vindicta. Non enim sicut hominis, animi perturbatio est ira Dei.*

³ *De Trin.* XIII, 18: *Et justitia ergo prius, et potentia postea diabolus vicit.*

⁴ *De Trin.* XIII, XV, 19, с. 1029: *In hac redemptione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus.*

сами получаютъ нынѣ власть надъ нимъ и освобождаются отъ его вліянія. Духъ злобы и гордости изгнанъ нынѣ Христомъ вонъ изъ сердець вѣрующихъ въ Него и заключенъ со времени Его пришествія въ бездну сердець, исполненныхъ злобы и вражды къ церкви ¹.

Указавъ нѣкоторыя изъ главныхъ особенностей христологическаго ученія Августина, необходимо повторить, что оно не имѣетъ цѣльнаго и законченнаго вида и представляетъ лишь отрывочныя данныя. Христосъ есть твердое и собственное основаніе каѳолической вѣры ²; если вѣра въ Слово, Которымъ человѣкъ созданъ, будетъ неправильна, невозможно, по Августину, быть возсозданнымъ чрезъ Слово ³. Но при требованіи этой вѣры, у Августина, какъ и вообще въ западномъ богословіи патристической эпохи, нѣтъ научно разработаннаго ученія о Лицѣ и дѣлѣ Христа. Отдѣльные пункты христологіи, истина Божества и человѣчества Христа, фактъ единенія двухъ естествъ во единомъ Лицѣ Богочеловѣка, будучи постулатами вѣры, вовсе не являются для западныхъ предметомъ такого тщательнаго анализа, какой можно встрѣтить въ восточномъ богословіи ⁴.

¹ По Августину, и ангелы, какъ чистые духи *dicunt aliquid non ad aurem forinsecus, sed intus in animo hominis* (mss. *animae hominis*), etiam ipsi ibidem constituti. *Enchir.* LIX, 15, с. 260.

² *Enchir.* V, 1.

³ *Tract. in Ev. Ioan.* I, 12: *si autem mala fuerit fides tua de Verbo, non poteris refici per Verbum.*

⁴ Классическое выраженіе этой вѣры, въ западно-риторическомъ стилѣ, томосъ Льва Великаго, который признается плодомъ развитія собственно западнаго богословія, съ Августиномъ и Амвросіемъ во главѣ (*Reuter*, 226; *A. Dörner*, 105) и которымъ западная церковь столь почетнымъ для себя образомъ отозвалась на волновавшіе востокъ споры о двухъ естествахъ во Христѣ, имѣя высокое значеніе въ качествѣ корректива въ виду извѣстныхъ уклоненій отъ вѣры, въ дѣйствительности вовсе не давалъ отвѣта на занимавшій востокъ вопросъ о способѣ соединенія во Христѣ естествъ (*Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1890.* 152—153) и дальнѣйшая разработка его на востокѣ (въ направленіи Кирилла александрійскаго) должна была явиться самостоятельною (*Loofs*, 156; Леонтій Византійскій и установленіе понятія о *φύσις ἐν πρόσωπῳ*, въ отличіе отъ *φ. ἀνυπόστατος* и *ὑπόστασις*, cf. *Loofs. Leontius von Byzanz. I. Leipzig, 1887.* 49 ff.) Какъ Левъ не задается цѣлію разрѣшать

Христология, какъ замѣчено выше, стоитъ у бл. Августина въ подчиненномъ отношеніи къ ученію о благодати. Самъ Христосъ, по Своему человѣчеству, для него есть высшій примѣръ дѣйствія на человѣческую природу благодати безъ предшествующихъ заслугъ ¹. Христосъ и совершенное Имъ дѣло есть основаніе вѣры и спасенія, но въ то же время вѣра, какъ психическій актъ, всегда, по Августину, есть результатъ особаго дѣйствія благодати. Ученіе объ этомъ дѣйствіи и есть истинный центръ въ возрѣніи его на спасеніе человѣка.

По общему смыслу возрѣній Августина, не только самъ человѣкъ безсиленъ изъять изъ своей природы разъ привзошедшее зло, но и вообще поврежденіе ея (*vitium naturae, infirmitas*) не можетъ быть сразу и безслѣдно устранено и постороннею силою, исцѣлено какимъ-либо единичнымъ актомъ: причиненная грѣхомъ слабость человѣческой природы и присущее волѣ стремленіе ко злу неизбѣжно сопровождаютъ каждаго человѣка до конца жизни. Поэтому, если человѣкъ послѣ грѣхопаденія можетъ стремиться къ добру и дѣлать добро, то единственно лишь потому, что Самъ Богъ не только открываетъ ему, что нужно дѣлать, но и даетъ ему силу къ исполненію должнаго, постоянно восполняя недостатокъ его собственныхъ силъ и парализуя живущую въ немъ силу грѣха. Когда Богъ отпускаетъ человѣку грѣхъ и спасаетъ его, Онъ собственно лишь не вмѣняетъ ему въ вину постоянно присущаго его природѣ и лишь постепенно исцѣляемаго порока, чтобы Самому дѣйствовать въ немъ Своею

метафизическія или психологическія трудности, представляемыя этимъ вопросомъ, такъ и Августинъ: сознавая всю трудность его, онъ ввѣщаетъ довольствоваться въ этомъ отношеніи вѣрою. *De Trin.* IV, XXI, 31, с. 910: *ita sane factum (dico Verbum Dei carnem), ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu desideriorum sanctorum, ut per divinum adjutorium proficiendo, et intelligat, et amet.* Cf. Reuter, 202.

¹ *De Trin.* XIII, XIX, 24, с. 1033: *in rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo.* Cf. XIII, XVII, 22, с. 1031.

силою. Похоть плоти въ крещеніи отпущается, но не такъ, чтобы ея совершенно не существовало (*non ut non sit*), но такъ, что она не вѣняется болѣе въ грѣхъ *ut in peccatum non imputetur*). Послѣ того какъ ея виновность (*reatus*) уже совершенно отпущена, она сама еще остается въ человѣкѣ¹. Оправданіе (*justificatio*) и состоитъ въ отпущеніи чело-вѣку грѣховъ или невѣнчаніи ему виновности (*reatus*) его порочнаго состоянія, съ одной стороны, и въ постоянномъ воздѣйствіи на него благодати (*ad singulos actus*) съ другой; первое является условіемъ послѣдняго, но главное значеніе принадлежитъ послѣднему.

Самое дѣйствіе благодати состоитъ не въ указаніи только того, что нужно дѣлать и къ чему стремиться, и не въ дарованіи или, такъ сказать, приближеніи даже дѣйствительнаго объекта стремленія, но въ созданіи самаго акта стремленія или хотѣнія, въ созданіи благой воли. По опредѣленію Августина, „благодать есть внутренняя и таинственная, чудесная и невыразимая сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божія, производящая въ сердцахъ людей не только истинныя откровенія (*veras revelationes*), но и благія произволенія (*bonas voluntates*)“². Возсозданіе падшаго чело-вѣка по образу Создателя его касается самаго центра жизни чело-вѣческаго духа — его воли, и совершается дѣйствіемъ Духа Св., Который Самъ есть, въ августиновской конструкціи догмата о Св. Троицѣ, воля или любовь Божества. Оно обнаруживается какъ повышеніе энергіи воли чело-вѣческой, какъ влитіе любви, къ которой сводятся всѣ добродѣтели (*occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per Spiritum S., bonae voluntatis atque operis*). Гдѣ нѣтъ любви,

¹ De nupt. et concup. I, 25. Писаревъ, 186. Cf. De Trin. XIV, XVII, 23, с. 1034: Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum. — — sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitati, quae febribus facta est revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare — — etc.

² De gratia Christi, XXIV. Писаревъ, 234. Enchir. XXXII, 9, с. 248: (Deus) hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam — — Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.

тамъ не можетъ быть добраго дѣла, можетъ быть только господство плотской похоти. Безъ Духа Св., чрезъ Котораго изливается любовь въ сердца наши (Рим. V, 5), законъ можетъ только повелѣвать, не оказывая дѣйствительной помощи¹. Насколько Духомъ Св. впервые создается самая воля къ добру (*gratia operans, praeveniens*), такъ что самая вѣра можетъ быть только результатомъ дѣйствія Бога (по позднѣйшему взгляду Августина), всѣ дѣла человѣка—дѣла или даръ Самого Бога (*merita nostra munera Dei*). Дѣйствіе благодати, создавая, такъ сказать, благую волю и сопровождая ея дѣятельность, должно продолжаться до конца жизни, чтобы человѣкъ могъ достигнуть спасенія. Кому не дается даръ постоянного пребыванія въ добрѣ (*donum perseverantiae*), кого благодать оставляетъ хотя бы предъ самымъ концомъ его жизни, тотъ неизбежно влечется собственной злою волею къ гибели, не смотря на всѣ предыдущія добрыя дѣла. И никто не можетъ быть вполне увѣренъ, что съ нимъ не случится этого; эта неувѣренность въ своемъ спасеніи и сознаніе постоянной зависимости отъ силы благодати должны служить, по Августину, постояннымъ мотивомъ къ смиренію.

Благодать дается не всѣмъ. Но почему она дается однимъ (*electi, praedestinati*) и не дается другимъ (*reprobati*), почему въ отношеніи къ однимъ Богъ проявляетъ благость, а по отношенію къ другимъ правосудіе, зачѣмъ нѣкоторымъ благодать дается и затѣмъ снова отнимается,—на эти вопросы невозможно дать отвѣта. Несомнѣнно только, что Самъ Богъ хочетъ спасти всѣмъ спасающимся (такъ Августинъ объясняетъ мѣсто 1 Тим. II, 4), и потому они спасаются, хотя несомнѣнно и то, что для всемогущей воли Его возможно спасти всѣхъ безъ исключенія. Сила благодати какъ проявленіе всемогущей воли, въ комъ она дѣйствуетъ, дѣйствуетъ непреодолимо (*gratia irresistibilis, indeclinabilis, efficax*). Но это непреодолимое дѣйствіе не есть уничтоженіе свободы человѣка. Въ сознаніи самого человѣка дѣйствія, совершаемыя подъ вліяніемъ благодати, всегда являются лишь дѣйствіями по разумнѣйшимъ или сильнѣйшимъ мотивамъ (*Deus suadet, sed ita,*

¹ Enchir. CXVII—CXXI.

ut persuadeant). Съ объективной же точки зрѣнія, даже и нельзя говорить въ этомъ случаѣ о какомъ-либо стѣсненіи свободы человѣка, потому что въ состояніи паденія человѣкъ вовсе и не имѣетъ, по Августину, истинной свободы, и благодать именѣнно и восстанавливаетъ ее, разрѣшая лишь узы грѣха, которыми человѣкъ связанъ въ естественномъ состояніи. Состояніе возрожденія, когда дѣйствуетъ въ человѣкѣ благодать и приводитъ его волю въ согласіе съ волею Божіею, и есть именѣнно состояніе истинной свободы.

Исполненіе воли Божіей, хотя бы силою Самого же Бога, должно бы повидимому сопровождаться блаженствомъ человѣка. Однако же, скорбямъ и бѣдствіямъ принадлежащія къ граду Божію подвержены наравнѣ со всѣми другими, имъ приходится даже иногда претерпѣвать скорбей болѣе, чѣмъ принадлежащимъ къ земному граду или царству. Но это лишь потому, что настоящая земная жизнь есть для нихъ только приготовленіе къ будущей вѣчной блаженной жизни. Бѣдствія и самая смерть тѣла, отъ которой не избавлены и они, служатъ въ дѣйствительности къ ихъ благу, не позволяя имъ привязываться къ земнымъ благамъ и заставляя всѣ стремленія обращать къ единому истинному благу вѣчной жизни. Къ этой жизни должны быть обращены всѣ надежды христіанина, и чѣмъ сильнѣе въ комъ вѣра, тѣмъ сильнѣе въ немъ ожиданіе наступленія этой жизни, въ которой будетъ одна добродѣтель, въ себѣ же самой заключающая и награду: ничѣмъ неотвлекаемая любовь къ Богу и единеніе съ Нимъ.

По разлученіи съ тѣлами до всеобщаго воскресенія души содержатся, по Августину, въ нѣкоторомъ сокровенномъ мѣстѣ (*abditis receptaculis*)¹ и въ состояніи, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ изъ нихъ возможны за это время измѣненія въ силу приносимой за нихъ евхаристической жертвы и милостыни, равно какъ, что не невѣроятно (*incredibile non est*), чрезъ нѣкоторый очистительный огонь (*per ignem quemdam purgatorium*)². Послѣ же воскресенія и всеобщаго окончательнаго суда произойдетъ окончательное раздѣленіе и опредѣленіе судьбы двухъ градовъ или царствъ,—царства Христова и

¹ Enchir. CIX, 29.

² Enchir. LXIX, 18.

царства діавола. Для принадлежащихъ къ первому не будетъ нравственной возможности грѣшить (*voluntas*), для принадлежащихъ къ послѣднему—физической (*facultas*). Безъ конца будетъ продолжаться вѣчная блаженная жизнь однихъ въ царствѣ Божіемъ, при различіи въ степеняхъ блаженства, и вѣчная смерть другихъ въ отчужденіи отъ жизни съ Богомъ (*vita Dei*), также при различіи въ степеняхъ наказанія.

Въ своей эсхатологіи, съ рѣшительностію устраняя реализмъ хиліастическихъ представленій и понимая тысячелѣтнее царство Апок. XX, 6 въ приложеніи къ воинствующей земной церкви, блаженство же будущей жизни полагая въ совершенной гармоніи бытія и упокоеніи отъ трудовъ (*perfecta* рах), въ созерцаніи, соединенномъ съ любовію къ созерцаемому, Августинъ самъ однако въ слишкомъ конкретныхъ чертахъ пытается изобразить будущее состояніе людей по воскресеніи. Частію его вызывали на подобныя разъясненія тѣ возраженія противъ христіанскаго ученія, на которыя ему приходилось отвѣчать въ качествѣ апологета¹; вообще же въ данномъ случаѣ можно видѣть приложеніе эстетическаго принципа, который имѣетъ весьма важное значеніе и во всемъ міровоззрѣніи Августина и который, составляя съ одной стороны достоинство, съ другой стороны нерѣдко является лишь прикрытіемъ отсутствія серьезныхъ метафизическихъ доводовъ. Державшійся сначала спиритуалистическихъ представленій о загробной жизни, Августинъ находилъ ихъ впослѣдствіи не соотвѣтствующими и Св. Писанію. Будущее состояніе людей въ воскресшихъ тѣлахъ изображается у него вообще какъ идеализированное настоящее. Въ тѣлесной организаціи людей по воскресеніи не будетъ никакихъ несовершенствъ². Недоразвившееся тогда достигнетъ полнаго развитія; какія-либо отклоненія отъ нормальнаго типа человѣческой природы не будутъ имѣть мѣста. Различіе между людьми будетъ заключаться въ психической сторонѣ ихъ природы,—или же и въ тѣлесной организаціи, но такое, которое имѣетъ для себя разумныя основанія. Всѣ

¹ Красинъ, 323, 336.

² Sermo 243, VII: in beatorum corporibus pulchritudo erit omnibus numeris absoluta. Nourrisson, I, 232.

люди будутъ имѣть тридцати трехлѣтній возрастъ; сохранится способность принимать пищу, различіе половъ,—но не будетъ нужды въ поддержаніи тѣлесной жизни пищею, не будетъ ни вожделѣнія, ни дальнѣйшаго размноженія рода человѣческаго. Тѣло будетъ духовное, какъ говорятъ объ этомъ апостолъ (1 Кор. XV, 44), чѣмъ обозначается легкость его и совершенное подчиненіе духу, — но не духъ, какъ думаютъ нѣкоторые¹. Основаніемъ для этихъ предположеній должны служить данныя, которыя можно найти въ евангельскихъ сказаніяхъ относительно свойствъ тѣлесной природы воскресшаго Христа. Бога, по Августину, святые будутъ созерцать въ будущей жизни даже тѣлесными очами, хотя трудно сказать, какимъ образомъ это будетъ. Вопросъ о свойствахъ тѣлесной природы осужденныхъ на вѣчное мученіе, по Августину, самъ по себѣ и не представляегь интереса: достаточно знать, что они подлежатъ вѣчному осужденію и мукѣ². Въ сочиненіи „О градѣ Божіемъ“ онъ пытается путемъ аналогій и вообще соображеній разума доказать справедливость присужденія нечестивыхъ къ вѣчнымъ мученіямъ и возможность этихъ мученій безъ разрушенія тѣлесной природы.

Исторія богословской мысли едва ли представляетъ другой примѣръ вліянія отдѣльной личности на позднѣйшія времена, которое по силѣ и глубинѣ, многосторонности и продолжительности, равнялось бы тому вліянію, какое имѣлъ на богословскую мысль и вообще религіозную жизнь запада Августинъ со своими сочиненіями. При всемъ значеніи, какое имѣлъ въ восточномъ богословіи Оригенъ, онъ не можетъ быть сравниваемъ по вліянію съ Августиномъ. Вліяніе перваго скоро перестало быть непосредственнымъ, когда былъ признанъ нецерковный характеръ оригенизма. Между тѣмъ Августинъ пользуется въ западной католической церкви славою высшаго церковнаго авторитета, по крайней мѣрѣ, по имени, до са-

¹ Enchir. XCI, 23, с. 274: spirituale corpus erit, corpus tamen non spiritus erit.

² Enchir. XCII, 23.

маго послѣдняго времени¹; въ протестантствѣ же не только къ нему съ уваженіемъ относится Лютеръ, но къ его авторитету въ извѣстномъ случаѣ прибѣгаетъ и Кальвинъ, не смотря на свое непріязненное вообще отношеніе къ церковнымъ авторитетамъ и преданію².

Августинъ является авторитетомъ для западнаго богословія почти при своей жизни. *Просперъ* аквитанскій († ок. 455) составляетъ нѣчто въ родѣ компендіума августиновскаго богословія, который долженъ служить къ облегченію изученія его³. Тоже предпринимаетъ послѣ *Евиппій* (492—510)⁴. Для позднѣйшихъ компиляторовъ въ области догматики и экзегетики, для *Кассиодора* (Cassiodorus, † 591), особенно въ толкованіи его на псалмы, для *Исидора* севильскаго († 636) съ его *Libri III sententiarum*⁵, для *Беды* († 735), составителя компилятивныхъ комментариевъ, сочиненія Августина даютъ главный матеріалъ. Въ жизни западной церкви вліяніе августинизма утвердилось особенно благодаря популяризаторскому таланту и практической дѣятельности *Григорія Великаго* († 604); и хотя онъ потерпѣлъ при этомъ нѣкоторыя видоизмѣненія, но за то сдѣлался живою силою, получивъ примѣненіе къ потребностямъ маловоспитанныхъ въ религіозномъ отношеніи народныхъ массъ⁶. Для насъ важна судьба

¹ Ср. энциклику Льва XIII отъ 4 авг. 1879: *Aeterni Patris*. Stöckl. Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz. 1891. 366.

² Относительно значенія Августина для позднѣйшихъ временъ ср. Reuter, 479—516; Cunningham. 142—154, 177—198; о вліяніи его философіи Nourrisson, II, 153 etc.; Вьндельбандъ. Августинъ и средніе вѣка (приложеніе къ Исторіи древней философіи. Перев. подъ ред. А. И. Введенскаго. СПб. 1893. 322—351).

³ *Prosperi aquitani Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, изъ 392 положеній, безъ логическаго однако порядка (Migne, s. l. t. 51); также *Liber epigrammatum ex sententiis S. Augustini*. J. Nirschl. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. III. Mainz. 1885. 147.

⁴ *Eugippii (Eugipii, Eugepii) Thesaurus ex S. Augustini operibus*, въ 352 главахъ, съ обозначеніемъ самыхъ сочиненій, откуда сдѣланы заимствованія (Migne, s. l. t. 62). Nirschl, III, 361.

⁵ Исидоръ, впрочемъ, болѣе пользуется не самимъ Августиномъ непосредственно, а сочиненіями Григорія Великаго.

⁶ Григорій Великій собственно былъ самымъ популярнымъ и наиболѣе читаемымъ изъ отцевъ въ теченіе среднихъ вѣковъ. Harnack, III, 234, Anm. 4; объ отношеніи къ Августину Anm. 5.

собственно спекулятивнаго элемента въ воззрѣніяхъ Августина и притомъ только въ ближайшее къ нему время, въ каролингскую эпоху. Именно для этой послѣдней августи-низмъ и имѣлъ особенное значеніе.

Если въ позднѣйшее время, въ эпоху цвѣтущаго состоянія средневѣковой богословской науки запада, вліяніе Августина въ области богословско-философской спекуляціи осложнялось и *de facto* въ значительной степени ослаблялось посторонними вліяніями (философія Аристотеля), то нельзя сказать того же о переходномъ отъ патристическаго періода къ схоластикѣ въ собственномъ смыслѣ времени, которое представляетъ каролингская эпоха, справедливо характеризуемая въ отношеніи къ свойственнымъ ей богословскимъ и вообще научнымъ стремленіямъ (равно какъ и по своему искусству), какъ эпоха только „возрожденія“, а не какъ начало въ собственномъ смыслѣ исторіи средневѣковаго міросозерцанія съ его характерными особенностями¹. Въ эту эпоху, которая одинаково отличается какъ возвышеніемъ интереса къ богословскимъ вопросамъ, такъ и увлеченіемъ античной литературой, насколько вниманіе представителей учености не отвлекается классицизмомъ и обращается къ богословію, Августинъ со своими сочиненіями является для нихъ источникомъ и авторитетомъ, не находящимъ, строго говоря, какихъ-либо серьезныхъ противниковъ своего вліянія². Съ нимъ знакомятся и тщательно изучаютъ его не чрезъ посредство только экскерпторовъ и компиляторовъ, но и непосредственно въ собственныхъ его сочиненіяхъ³.

¹ Harnack, III, 245.

² Ср. Cunningham, 142. Въ послѣдующее время, по Кюннингэму, традиціи августинизма хранились въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ только въ англійской церкви. Ibid. 178.

³ О сборникѣ Евгиппія, котораго рекомендуетъ уже и Кассіодоръ, Ноткеръ (Balbulus. † 912) пишетъ своему ученику: *Et quod prae omnibus utile tibi puto acquirere, Eugippium, qui ex omnibus libris profundissimi et penetrabilissimi ejusdem Augustini in omnem auctoritatem Scripturae utilissimum et valde necessarium volumen collegit.* Далѣе, говоря объ (экзегетическихъ) произведеніяхъ самого Августина, *in quibus vel maxime intellectus Scripturarum elucet et in aliis mille libris ipsius,*—онъ прибавляетъ: (*sicut*) ante

Принципы, лежавшіе въ основѣ спекуляціи Августина, не успѣли найти у него самого строго научнаго, методическаго приложенія; дѣлаемые имъ попытки этого приложенія имѣють у него обыкновенно болѣе или менѣе случайный характеръ и онъ не заботится ставить во взаимную связь отдѣльные пункты своихъ воззрѣній. Главная причина этого заключалась, какъ уже было сказано, въ томъ, что въ жизни Августина на первомъ планѣ стояло служеніе церкви на поприщѣ практической дѣятельности, а не спекуляція и научныя занятія. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ оставилъ богатое наслѣдство послѣдующему времени лишь въ качествѣ матеріала для собственно научной разработки, опредѣливъ въ общемъ самый характеръ и направленіе работы.

Въ каролингскую эпоху, при быстромъ и искусственномъ, тѣмъ не менѣе дѣйствительномъ и превзошедшемъ даже по результатамъ самыя смѣлыя ожиданія возбужденія умственной дѣятельности въ духовныхъ представителяхъ франкскаго народа, благодаря усиліямъ и личному интересу къ наукѣ его правителей, и получаютъ впервые если не рѣшеніе, то научную постановку тѣ вопросы, посылки для которыхъ заключались въ августиновской спекуляціи.

Не смотря на наивность, какою иногда отличаются вопросы, и на своеобразную формулировку ихъ, не смотря на обязательное значеніе, какое въ дѣйствительности придаютъ авторитету почти всѣ безъ исключенія ученые этого времени при ихъ рѣшеніи, не смотря на ограниченность научныхъ средствъ и недостаточную дисциплинировку ума, который нуждался еще въ чисто школьномъ воспитаніи и однако съ тѣмъ большею, повидимому, настойчивостію и усердіемъ стремился къ разрѣшенію труднѣйшихъ проблемъ богословія и философіи, чѣмъ менѣе былъ подготовленъ къ этому, возбуждая не рѣдко своими смѣлыми стремленіями опасенія въ церковной власти ¹, нельзя однако отказать попыткамъ многихъ изъ франкскихъ ученыхъ въ серьезномъ научномъ характерѣ и

nos dictum est: Si Augustinus adest, sufficit tibi ipse. Notk. Balbuli De interpretibus S. Scripturae. Migne, s. l. t. 131, c. 995, 998.

¹ Schrörs, 89.

значеніи по методичности употребляемыхъ ими приѣмовъ, по стремленію объять предметъ съ возможною полнотою, по сознательному отношенію къ дѣлу и стремленію составить собственное сужденіе, показывающему самостоятельную работу мысли. Но импульсъ къ своей дѣятельности всѣ умы, наиболѣе способные и склонные къ спекуляціи, получаютъ отъ Августина, прямо примыкаютъ къ нему въ своихъ попыткахъ и исходятъ изъ его идей.

Мысль *Алжуина* († 804), который хочетъ дать въ сочиненіи *De fide Trinitatis* нѣчто въ родѣ системы догматическаго ученія, съ замѣчательнымъ постоянствомъ движется въ извѣстныхъ направленіяхъ, проложенныхъ Августиномъ. *Пасхазій Радбертъ* († 870), который стремится уяснить сущность августинизма со стороны его принциповъ (*De fide, spe et caritate*) и которому принадлежитъ первая въ исторіи христіанскаго богословія специальная монографія объ Евхаристіи, не обладающій правда дѣйствительною продуктивностью, однако, съ глубочайшею вѣрою соединяющій спекулятивныя склонности и стремленіе къ философской обосновкѣ истинъ откровенія, ради научно-литературныхъ занятій оставившій должность настоятеля корвейскаго монастыря, также является однимъ изъ самыхъ ревностныхъ учениковъ Августина. Не менѣе Пасхазія хочетъ быть послѣдователемъ Августина и *Ратрамнъ* († 868), возражавшій противъ ученія Пасхазія объ Евхаристіи и, кромѣ того, выступившій потомъ защитникомъ ученія Готтшалка о предопредѣленіи. Самъ *Готтшалкъ* († 868), о дарованіяхъ котораго свидѣлствуютъ и его противники и котораго самая судьба, противъ собственной его воли заставившая его остаться въ монастырѣ, направила къ ближайшему изученію Августина, хочетъ быть не болѣе лишь, какъ возстановителемъ истиннаго августинизма по вопросу о предопредѣленіи, въ противоположность представителямъ церковной власти, какъ останавливавшимся на полпути и не усвоившимъ крайнихъ, но послѣдовательныхъ выводовъ изъ августиновскихъ посылокъ ¹.

¹ Неизвѣстно, кому принадлежать отвѣты на вопросы Карла Лысаго метафизическо-психологическаго характера: *De diversa et multiplici animae*

Если же господство августинизма и вліяніе его на богословіе и вообще науку каролингской эпохи несомнѣнно, если справедливо, что вообще то религіозное настроеніе, которое въ своихъ специфическихъ особенностяхъ составляетъ, можно сказать, самую сущность августинизма и неотдѣлимо отъ августиновской спекуляціи, „всегда дѣйствуетъ съ такою силою, даже когда представленіе о немъ составляется на основаніи лишь опыта чужой жизни, что не можетъ забыть его тотъ, кто хотя разъ испыталъ вліяніе его: оно сопровождаетъ его какъ тѣнь днемъ и какъ свѣтъ ночью,—кто мнитъ, будто давно отдѣлался отъ него, у того оно внезапно всплываетъ на поверхность душевной жизни“¹, то необходимо признать, что и для Эригены, о первоначальномъ воспитаніи и развитіи котораго правда нѣтъ положительныхъ свѣдѣній, но жизнь и дѣятельность котораго совершались въ той же сферѣ августиновскаго вліянія и который во всякомъ случаѣ лишь съ теченіемъ времени ближе могъ ознакомиться съ восточнымъ богословіемъ, августинизмъ не остался чисто внѣшнимъ фактомъ, въ которому онъ впослѣдствіи внѣшнимъ образомъ аккомодировалъ свои неоплатоническія воззрѣнія, какъ это часто представляется. Напротивъ, естественно предполагать гораздо

ratione ad Carolum Calvum regem (Migne, s. l. t. 125, c. 929—948), изъ которыхъ также можно видѣть, какое значеніе имѣлъ Августинъ для ученыхъ каролингской эпохи. Вопросы рѣшаются именно на основаніи Августина, чрезъ приведеніе буквальныхъ выписокъ и сопоставленіе различныхъ мѣстъ изъ его сочиненій (частію также Амвросія, Григорія Вел., Исидора). Всѣ разсужденія автора (*quidam sapiens* по рукоп.) отличаются ясностію, при краткости и отсутствіи отступленій отъ главнаго предмета рѣчи, сознательнымъ отношеніемъ къ авторитету (с. 937), твердостью и увѣренностію, обнаруживающими въ авторѣ человѣка, знающаго дѣло. Высказывается, между прочимъ, мысль Августина о значеніи психологическаго знанія для богословія: *neque enim plene potest nosse super se, qui non curat scire se.* — — *Et indignum valde est, ut perscrutetur divina, qui non curat nosse quae sunt ipsius humana* (с. 931). По Сирмонду, отвѣты написаны Гинкмаромъ, по Ноордену, были направлены имъ противъ Эригены. Но принадлежность Гинкмару заподозрѣвается Эбертомъ и отвергается Шпрорсомъ, и ни откуда не видно, чтобы авторъ имѣлъ намѣреніе полемизировать съ кѣмъ-либо. Ebert. Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. II. Berlin. 1880. 250. Schrörs, 164, n. 72.

¹ Harnack, III, 65—66.

болѣе глубокое вліяніе его на философа и между прочимъ тѣхъ именно сторонъ его, по которымъ онъ является произведеніемъ собственно западнаго духа, отличнымъ отъ восточнаго склада мыслей, такъ что, служа для Эригены исходнымъ пунктомъ при переходѣ его къ восточнымъ воззрѣніямъ и при усвоеніи имъ послѣднихъ, онъ долженъ былъ опредѣлить самый характеръ этого усвоенія.

ГЛАВА IV.

ВОСТОЧНОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Св. Діонисій (Ареопагитъ), св. Григорій Нисскій, св. Максимъ Исповѣдникъ и отличіе ихъ воззрѣній отъ воззрѣній бл. Августина.

Подобно тому, какъ практическій характеръ запада отразился извѣстнымъ образомъ и въ западной спекуляціи, когда она должна была явиться въ удовлетвореніе потребностей жизни запада и явилась въ лицѣ оригинальнаго ея представителя, бл. Августина, — теоретическій складъ духа восточнаго человѣка не только выразился въ преимущественной склонности и способности его къ умозрѣнію, но также въ извѣстномъ смыслѣ опредѣлилъ и самый, такъ сказать, методъ его и содержаніе.

Фактъ преобладанія въ церковной жизни востока теоретическихъ интересовъ общеизвѣстенъ. Склонность и способность къ научно-теоретическому изслѣдованію истины представители восточнаго богословія унаслѣдовали еще отъ дохристіанскаго эллинскаго міра, получивъ отъ него богатое литературное наслѣдство и имѣя за собою цѣлый рядъ мыслителей классической древности; полученное ими наслѣдство не было для нихъ чуждымъ, пріобрѣтеннымъ со стороны, но было собственнымъ роднымъ достояніемъ. И въ христіанствѣ, не оставляя въ совершенномъ пренебреженіи практической стороны, грекъ преимущественное вниманіе обратилъ все-таки на его теоретическую сторону. Откровенная истина, съ

точки зрѣнія греческаго христіанскаго востока, имѣть цѣну прежде всего сама по себѣ. При изслѣдованіи истины нѣтъ нужды обращать особенное вниманіе на практическую ея приложимость, искать отъ ней пользы въ практическомъ смыслѣ; предполагается, что истина вообще, такъ сказать, въ цѣломъ своемъ объемѣ должна имѣть значеніе и приложеніе и въ жизни; нужно, поэтому, стараться прежде всего проникнуть въ нее, осуществляя затѣмъ по мѣрѣ усвоенія. Исходя изъ такого убѣжденія въ значеніи истины самой въ себѣ, представители православія на востокѣ съ суровостію, которая можетъ иногда показаться нетерпимостію, относятся ко всякаго рода отступленіямъ отъ церковной догмы, какъ единственно правильнаго выраженія христіанской истины, допускаютъ крайне рѣзкія сужденія о ересьхъ и ихъ представителяхъ, хотя бы иногда заблужденія казались не имѣющими прямого отношенія къ практической жизни и хотя бы представители ихъ сами отличались, повидимому, высокими нравственными достоинствами и въ своихъ мнѣніяхъ исходили изъ благихъ намѣреній. Извѣстный ревнитель православія, Епифаній, не находитъ лучшаго выраженія для характеристики еретиковъ, какъ обвинивъ ихъ въ ἀπιστία, невѣріи. Это „невѣріе“, упорство заблуждающагося по отношенію къ тому или другому пункту ученія, не есть, по восточному воззрѣнію, незначительный нравственный недостатокъ, происходящій изъ-за какихъ либо недоразумѣній: это есть совершенное отступленіе отъ богооткровенной истины и предполагаетъ совершенное извращеніе человѣка. И такой взглядъ не былъ взглядомъ только Епифанія: еще ранѣе Оригенъ заявлялъ, что еретикъ не можетъ и не долженъ молиться (пока пребываетъ въ ереси); если онъ вздумаетъ молиться, въ конецъ погибнетъ, ибо молитва его вмѣняется ему въ грѣхъ ¹. Мысль о значеніи познанія въ дѣлѣ религіи, идеаль

¹ Orig. Selecta in Jobum, p. 501, ed. de la Rue: καὶ ὁ αἱρετικὸς ὅταν εὐχεται, — — τότε εἰς τέλος ἀπολείται· ἢ γὰρ εὐχὴ αὐτοῦ λογίζεται αὐτῷ εἰς ἀμαρτίαν. W. Gass. Geschichte der Ethik. I. Berlin. 1881. 114. Гассъ, съ западно-протестантской точки обсуждая такое отношеніе древней церкви къ еретикамъ, видитъ причину его въ недостаточномъ пониманіи св. отцами древней

истиннаго христiанскаго гносиса, нашедшія особое выраженіе въ александрійской школѣ въ ея первыхъ представителяхъ, живутъ въ сознаніи востока и въ послѣдующее время. Если, въ видѣ ли реакціи, или по другимъ какимъ-либо причинамъ, являются на востокѣ противники этого общаго уваженія къ теоретическому изслѣдованію истины, они сами попадаютъ въ списокъ еретиковъ. Таковы „противники вѣдѣнія“ христiанскаго (ὑποτιμαχοί), упоминаемые Іоанномъ Дамаскинымъ, которые, судя по его характеристикѣ, вовсе не объявляли безразличія между истиннымъ ученіемъ и ересью, а только признавали вообще теоретическія изслѣдованія излишними для спасенія души ¹.

Теоретическій характеръ востока, какъ сказано, нашелъ выраженіе, такъ сказать, и въ методѣ, и въ содержаніи восточнаго богословія. Между тѣмъ, какъ у бл. Августина отношеніе человѣка къ Откровенію, какъ источнику знанія, представляется какъ отношеніе испытующаго и даже сомнѣвающегося, тольکو еще ищущаго истины изслѣдователя, причемъ жизненное значеніе истины опредѣляется собственнымъ пережитымъ опытомъ, и свидѣтельство человѣческаго сознанія является послѣднимъ критеріемъ при ея оцѣнкѣ, — въ восточномъ богословіи это отношеніе представляется какъ отношеніе ума созерцающаго, или воспринимающаго существующую объективно истину и полагающаго ее въ основаніе своихъ выводовъ, какъ нѣчто само въ себѣ достовѣрное. Умъ (νοῦς), способность созерцанія, по греческому воззрѣнію, есть главная способность человѣка и употребляется для выраженія понятія духа. По своему содержанію восточное богословіе хочетъ быть прежде всего развитіемъ данныхъ, заключающихся въ Откровеніи, чрезъ примѣненіе къ нимъ логическихъ операцій ума, а не рефлексією надъ опытомъ собственной жизни и дѣятельности человѣка. Дѣлая исходнымъ пунктомъ Бога и Его откровеніе, при невозможности для

церкви цѣли церковно-христiанской жизни, заключающейся, по нему, въ святости жизни (Heiligung). 115.

¹ Ioh. Damasc. De haeres. n. 88, p. 108. Opp. I, ed. le Quien: — — οἱ περὶ τὴν ποιοῦσιν οἱ ὑπότιμαχοι τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Gass, I, 217.

человѣческаго ума обнять откровенную истину во всей полнотѣ, восточные богословы естественно начинаютъ при уясненіи понятія о Богѣ съ самыхъ абстрактныхъ опредѣленій, опираясь на результаты греческой философіи (александрійская школа и платонизмъ), чтобы потомъ уже, по мѣрѣ раскрытія богооткровеннаго ученія, наполнить ихъ болѣе опредѣленнымъ содержаніемъ (Іустинъ философъ, Климентъ алекс., Оригенъ). Абстрактныя опредѣленія продолжаютъ существовать и въ позднѣйшее время ¹.

Мы будемъ имѣть въ виду только тѣхъ представителей восточнаго богословія, съ произведеніями ихъ, извѣстными Эригенѣ, которые имѣли наиболѣе важное значеніе для западнаго философа при развитіи имъ своей системы: таеъ называемаго Діонисія Ареопагита, Григорія Нисскаго и Максима Исповѣдника.

Сочиненія, извѣстныя съ именемъ св. 'Діонисія Ареопагита, являются по своему содержанію дѣйствительнымъ осуществленіемъ теоретическихъ стремленій восточной мысли въ области богословія, можно сказать, единственнымъ по своей характерности даже въ обширной богословской литературѣ востока. Они представляютъ попытку приложенія къ даннымъ христіанскаго Откровенія, и именно—прежде всего въ ученіи о Богѣ, приемовъ отвлеченнаго философскаго мышленія, стремящагося стать на самую высокую ступень абстракціи, какой философская мысль Грековъ успѣла достигнуть въ послѣдній періодъ своего развитія въ неоплатонизмѣ и какаѣ возможна только для ума, вышедшаго изъ неоплатонической школы. У св. Григорія Нисскаго, и именно въ его сочиненіи „Περὶ ἡατασχευῆς ἀνδρώπου“, встрѣчаемъ характерное ученіе объ умѣ (νοῦς), какъ центрѣ и сущности человѣческаго существа, опредѣляющее дальнѣйшія подробности антропологии этого отца, при чемъ, какъ замѣчено, проводимый здѣсь взглядъ на человека не былъ взглядомъ только Григорія и даже вообще восточныхъ отцовъ и учителей, а всего греческаго востока. Св. Максимъ Исповѣдникъ, всецѣло утверждаясь на воз-

¹ Thomasius. Die christliche Dogmengeschichte. I. (2 Aufl. v. Bonwetsch). Erlangen. 1886. 278.

зрѣніяхъ Діонисія и исходя изъ нихъ, какъ изъ основанія принимаетъ въ то же время и антропологию св. Григорія и стремится обнять въ цѣльномъ философско-богословскомъ міровоззрѣніи результаты предшествующей пятивѣковой работы мысли въ области богословія. У него находимъ и обстоятельное раскрытіе ученія о религіозномъ познаніи и его источникахъ.

Въ каждомъ изъ указанныхъ авторовъ, произведенія которыхъ служили главнымъ источникомъ для Эригены при ознакомленіи его съ восточнымъ богословіемъ, можно указать особыя стороны, представляющія интересъ для сравненія ихъ съ бл. Августиномъ, представителемъ западнаго богословія. Діонисій можетъ быть сравниваемъ болѣе или менѣе съ Августиномъ вообще по тому значенію, какое онъ имѣлъ для послѣдующаго времени. У Августина находятъ возможнымъ усматривать начатки средневѣковой западной схоластики и мистики, что справедливо въ смыслѣ общаго вліянія бл. Августина на различныя направленія мысли и жизни запада. Сочиненія Діонисія имѣли подобное же значеніе для соотвѣствующихъ явленій въ жизни восточной церкви (хотя они пользовались не меньшимъ уваженіемъ и въ позднѣйшее время имѣли вліяніе и на западъ). Григорій Нисскаго можно назвать представителемъ восточной антропологии; антропологическіе вопросы вообще представляли для него наибольшій интересъ предъ всѣми другими, указанное же произведеніе его, пользовавшееся такимъ уваженіемъ на востокѣ (τεῦχος θαυμασιον, по Свидѣ), есть главное въ этомъ родѣ. Но для бл. Августина человѣкъ и его психическая жизнь служатъ исходнымъ пунктомъ его умозрѣнія. и онъ даже не хочетъ ни о чемъ другомъ имѣть знаніе, какъ только о человѣческой душѣ и о Богѣ, Который познается человѣкомъ чрезъ познаніе собственной души. Максимъ Исповѣдникъ можетъ быть признанъ характернымъ представителемъ восточнаго богословія по своей многосторонности и широтѣ интересовъ, подобнымъ тѣмъ, какими въ области западнаго богословія ознаменовалъ себя геній Августина. Стремясь усвоить и объединить данныя предшествующаго развитія мысли въ области догматической, онъ пытается въ то же время поставить въ связь съ нею и освѣтить сферу нравственно-практическихъ вопросовъ. Особый

интересъ его къ этимъ вопросамъ и вмѣстѣ его компетентность съ восточной точки зрѣнія въ ихъ рѣшеніи, становятся понятными уже изъ той роли, какую ему пришлось играть въ исторіи догматическихъ споровъ восточной церкви, изъ его дѣятельности по разъясненію вопроса о человѣческой волѣ въ лицѣ Богочеловѣка, вопроса, близко соприкасавшагося съ областью нравственныхъ вопросовъ. Максимъ является классическимъ выразителемъ православнаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ и представителемъ восточнаго пониманія воли вообще, которой придается такое важное значеніе въ психологіи Августина.

І. Св. Діонисій (Ареопагитъ)¹.

Ареопагитская система не можетъ быть названа въ собственномъ смыслѣ системой церковнаго гносиса. Хотя неизвѣстный авторъ такъ называемыхъ ареопагитскихъ сочиненій не только съ отрицательной стороны, выставленіемъ на первый планъ въ понятіи Божества непостижимости и

¹ Opp. S. Dionysii Areopagitae, Migne, s. gr. t. 3, ed. Corderii (Paris. 1615 etc.). Объ изданіяхъ и переводахъ см. F. Hipler. Dionysius Areopagita. Artik. in Wetzer und Welte's Kirchenlexicon. 2 Aufl. III. 1884. 1789—1796. Трудъ перевода ареопагитскихъ твореній и вмѣстѣ схолій Максима на славянскій языкъ былъ предпринятъ по порученію Θεодосіа, митрополита серрскаго (въ южной Македоніи), однимъ изъ ученыхъ аеонскихъ иноковъ Исаіею (вѣроятно болгаринѣмъ, а не сербомъ) и оконченъ въ 1371 году; переводъ напечатанъ въ первый разъ лишь въ недавнее время. Великія минеи чети, собранныя митр. Макаріемъ. Октябрь, дни 1—3. Изд. археографич. комиссіи. СПб. 1870 (Т. III, подъ редакціей С. Н. Палаузова). 275—786. Въ другой разъ переводъ былъ сдѣланъ монахомъ Чудовскаго монастыря Евѣиміемъ по повелѣнію патріарха Іоакима въ 1675 г.; исправленный Аѳанасіемъ холмогорскимъ и дополненный переводомъ парафраза Пахи-мера, сдѣланнымъ Θεодоромъ Поликарповымъ, этотъ переводъ остался однако неизданнымъ. Горскій и Невоструевъ. Описаніе славянскихъ рукописей моск. синод. библіотеки. II, 2. 1859. 1—12. Что касается переводовъ на русскій языкъ, то еще въ 1786—1787 г. былъ напечатанъ переводъ сочиненій о небесной и церковной іерархіяхъ Моисея Гумилевскаго, еп. ееодосійскаго. Въ Христіанскомъ Чтеніи за 1825, 1838 и 1839 гг. помѣщены письма и соч. о таинственномъ богословіи. Въ 1835—1836 г. переведена была книга о небесной іерархіи (П. К. Славолубовымъ и В. С. Соколовымъ)

трансцендентности (ὑπερβολότης) и требованіемъ примѣненія чисто абстрактныхъ операций въ разсужденіяхъ о мірѣ духовномъ, предупреждаетъ возможность фантастическихъ построеній въ родѣ древнихъ гностическихъ системъ, но и своимъ

и напечатана въ 1839 г. (потомъ въ 1843 и 1881). Въ 1851 г. напечатано соч. о церковной іерархіи въ Писаніяхъ отцовъ и учителей церкви, относящихся къ истолкованію православнаго богослуженія. I. Спб. 1851. Литература у Chevalier, 563—565, 2549. Ср. W. Möller, RE^{III}, 1878. 616—626. J. H. Lurton, Smith and Wace's Dictionary of christian Biography, I, 1877. 841—848. Обширная литература объ ареопагитскихъ сочиненіяхъ, въ особенности прежняго времени, частію и новѣйшаго, вращается преимущественно около вопроса о происхожденіи этихъ сочиненій и болѣе или менѣе проникнута полемическими и апологетическими тенденціями. Въ результатѣ продолжительныхъ споровъ и многочисленныхъ разсужденій по этому вопросу не оказывается однако почти никакихъ сколько-нибудь твердыхъ положительныхъ выводовъ, и если можно видѣть какой-либо прогрессъ въ исторіи вопроса, то онъ состоитъ собственно въ болѣе опредѣленной постановкѣ самаго вопроса и возможности болѣе объективнаго отношенія къ нему въ виду испытаннаго уже значенія всякихъ категорическихъ рѣшеній. Въ исторіи ареопагитскихъ сочиненій, исторіи взглядовъ на нихъ и отношеній къ нимъ, существовавшихъ въ разное время, можно различать три фазиса. 1) Впервые выдвинутыя на сцену монофизитами около 531 г. (collatio cum Severianis, 531, или 532, или 533 г.; первую дату принимаетъ Loofs. Leontius von Byzanz. I, 283—284, Anm.), не смотря на сомнѣніе нѣкоторыхъ въ ихъ подлинности, они, повидимому, въ то же самое время были признаны за дѣйствительно принадлежащія Діонисію Ареопагиту и между православными, и, какъ такія, стали пользоваться величайшимъ уваженіемъ на востокѣ и западѣ. 2) Въ XV вѣкѣ высказана была (Лаврентіемъ Валлою) мысль о неподлинности ихъ, которая затѣмъ и была научно доказана. Послѣ долговременныхъ споровъ по этому вопросу и попытокъ опредѣлить время написанія ареопагитскихъ сочиненій и дѣйствительнаго автора ихъ, въ настоящемъ столѣтіи установлено было протестантскими учеными (Engelhardt, Paulus, Vogt, Ritter, Baur), какъ наиболѣе научное, мнѣніе, въ сущности весьма неблагоприятное для разсматриваемыхъ сочиненій и ихъ автора. По этому мнѣнію, выданныя за творенія Діонисія Ареопагита, сочиненія эти—явный подлогъ и написаны въ эпоху упадка богословской мысли на востокѣ, не ранѣе V вѣка, именно конца его; по содержанію они представляютъ неудачную попытку пересадить на христіанскую почву языческій неоплатонизмъ, который съ христіанствомъ не имѣетъ ничего общаго. 3) Наконецъ, въ новѣйшее время, послѣ появленія сочиненія католическаго ученаго Гиплера (F. Hipler. Dionysius, der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg. 1861; его же Artik. «Dionys. Areop.» in KL^{III}, см. выше; также Artik. «Hierotheus», KL^V, 1888. 2037—2038), сталъ устанавливаться

положительнымъ ученіемъ, именно, главнымъ образомъ „О небесной іерархіи“, даетъ какъ бы замѣну и вмѣстѣ опроверженіе нецерковнаго гносиса Оригена съ его гипотезой трансформациі духовныхъ существъ, однако его задача состоитъ вовсе

болѣе безпристрастный взглядъ на дѣло. Главная цѣль Гиплера—показать отсутствіе какого-бы то ни было намѣреннаго подлога со стороны самого автора, который, не будучи Діонисіемъ Ареопагитомъ и не желая выдавать себя за послѣдняго, могъ носить имя Діонисія (такъ что нерѣдко усвояемое ему наименованіе псевдо-Діонисія является не совсѣмъ точнымъ, хотя оно собственно употребляется какъ равнозначущее наименованію «псевдо-Ареопагитъ»). Чрезъ это устраняется мысль о намѣренномъ введеніи авторомъ языческой философіи въ христіанство, и хотя фактъ вліянія на него неоплатонизма признается безспорнымъ, но категорическое рѣшеніе вопроса объ этомъ вліяніи въ томъ смыслѣ, въ какомъ хотѣли рѣшить его протестантскіе ученые, именнo утвержденіе зависимости автора отъ Прокла (о чемъ, напр., Бауръ говоритъ съ недопускающею возраженій рѣшительностію), оказывается далеко не столь твердо обоснованнымъ, какъ это кажется упомянутымъ ученымъ (ср. Möller, *RE³W*, 618—619). Гиплеръ находитъ возможнымъ относить время жизни автора ко 2-й половинѣ IV вѣка. При всемъ значеніи попытка Гиплера въ исторіи вопроса о происхожденіи ареопагитскихъ сочиненій, оно ограничивается собственно отрицательною стороною. Съ положительной стороны, не только дѣлаемое Гиплеромъ отождествленіе автора этихъ сочиненій съ Діонисіемъ ринокорурскимъ (*Sozom. Hist. eccl.* VI, 29, 31) мало имѣетъ оснований для себя, но что важнѣе, далеко еще не разрѣшаются трудности, какія представляютъ нѣкоторые мѣста сочиненій (*De div. nom.* III, 2, Ep. VII, 2, Ep. X, подписанія) для историческаго истолкованія при признаніи ихъ подлинными, хотя къ мнѣнію его примыкаютъ и нѣкоторые изъ протестантскихъ ученыхъ (особенно Dräseke, также W. Möller, Böhmer, Jahn). Съ Гиплеромъ соглашается относительно времени происхожденія ареопагитскихъ твореній и авторъ новѣйшей попытки рѣшить такъ или иначе доселѣ нерѣшенный вопросъ, старокатолическій ученый Лянгенъ (*J. Langen. Die Schule des Hierotheus. Internationale theologische Zeitschrift.* 1893, № 4, S. 590—609; 1894, № 5, S. 28—46). Объясняя появленіе ихъ стремленіемъ христіанскихъ философовъ временъ Юліана Отступника (361—363) противопоставить языческому неоплатонизму христіанскій, такъ сказать, неоплатонизмъ («школа Іероевѣ»), онъ хотѣлъ бы видѣть автора ихъ въ аѳинскомъ сенаторѣ Діонисіи, къ которому обращается въ одномъ изъ своихъ писемъ Юліанъ, какъ къ «мудрецу» и вмѣстѣ съ тѣмъ своему противнику (*Epist.* 59). Что касается трудныхъ для истолкованія мѣстъ въ произведеніяхъ, то Лянгенъ не находитъ другого исхода изъ затрудненія кромѣ признанія ихъ позднѣйшими вставками, сдѣланными съ цѣлю подлога (за исключеніемъ Ep. VII, 2). По крайней мѣрѣ, въ настоящее время твердо стоитъ мысль о возможности болѣе или менѣе ранняго происхожденія сочиненій, такъ что, напр., Гарнакъ находитъ нужнымъ упо-

не въ созданіи полной спекулятивно-богословской системы. Оня, въ этомъ отношеніи, даетъ лишь абстрактныя схемы, которыя нужно еще наполнить конкретнымъ содержаніемъ, начертываетъ только, такъ сказать, рамки, въ которыя потомъ уклады-

мываютъ въ своей исторіи догмы даже попытку отнести написаніе ихъ ко II вѣку (120 г., мнѣніе Kanakis'a), хотя немедленно же дѣлаетъ оговорку («die Zeit zwischen c. 120 und c. 350 kann schwerlich in Betracht kommen»), склоняясь въ общемъ, въ отношеніи къ опредѣленію времени, къ мнѣнію Гиплера, какъ наиболѣе вѣроятному, и признавая, что въ основѣ сочиненій не лежитъ намѣренный подлогъ (Harnak, II, 1887, 426 Anm.; ср. также Loofs, Theolog. Literaturzeitung, 1884, 555). Общее сужденіе его однако сводится къ тому, что «въ отношеніи къ отдѣльнымъ сторонамъ вопроса (im Einzelnen) все покрыто мракомъ» и «въ настоящее время еще неизвѣстно ничего совершенно съ достовѣрностію»; разница въ опредѣленіи времени все еще простирается до 400 лѣтъ (120—520). Неудивительно въ виду сказаннаго, что и въ настоящее время являются попытки защитить подлинность сочиненій и именно въ католической литературѣ, особенно французской (Dulas, Freppel, Vidieu, Schneider; у насъ преосв. Порфирій Успенскій). Съ другой стороны, и мысль о происхожденіи ихъ только въ V вѣкѣ нерѣдко можно встрѣчать даже у авторитетныхъ католическихъ ученыхъ (Alzog, Fessler-Jungmann, Bardenhewer); въ нѣмецкой протестантской литературѣ, естественно, и теперь повторяются мнѣнія авторитетовъ прежняго времени (Foss, ср. также Kurtz, Überweg); въ англійской, повидимому, также вообще признается болѣе вѣроятнымъ происхожденіе въ V вѣкѣ (Westcott, Lupton, Frothingham).—Значеніе твореній Діонисія въ исторіи христіанской мысли, степень и характеръ вліянія ихъ на различныхъ представителей прежде всего восточнаго богословія, до настоящаго времени не опредѣлены съ точностію. Для св. Максима Исповѣдника, напр., ὁ θεοφάντωρ καὶ μετὰ Ἀρεοπαγίτης αἴτιος Διονύσιος (Migne, s. gr. 91, с. 1260, 1080), является однимъ изъ высшихъ авторитетовъ въ богословіи (cf. ibid. 1032—1033). Какъ велико могло быть уваженіе къ ареопагитскимъ твореніямъ, это можно видѣть и изъ примѣра Константина Философа (просвѣтителя славянъ св. Кирилла), который, по свидѣтельству Анастасія Библиотекаря, зналъ наизусть всѣ эти творенія (totum codicem — — memorie commendaverat), приводилъ въ своихъ бесѣдахъ мѣста изъ нихъ и видѣлъ въ нихъ наилучшее орудіе для борьбы съ еретиками. (Anast. epist. ad Carolum Calvum. Migne, s. l. t. 122, 1029—1030). Въ доказательство того уваженія и вліянія, какими эти сочиненія пользовались и на западѣ, гдѣ они были до десяти разъ переводимы на латинскій языкъ въ разное время и еще чаще были комментируемы, помимо общезнаемаго отношенія къ нимъ мистиковъ, можно указать на отношеніе къ нимъ Альберта Великаго, въ особенности же Тома Аквината. Послѣдній въ такой степени пользовался ими, что еслибы они были утрачены, ихъ можно бы возстановить по цитатамъ въ его произведеніяхъ, какъ говорить (не безъ преувелеченія) Darbois (цитируемыя

ваются такъ или иначе воззрѣнія представителей позднѣйшаго византійскаго богословія. Въ общемъ же его вліяніе далеко не ограничивается предѣлами только спекуляціи въ собственномъ смыслѣ. Богословская спекуляція разрѣшается для

мѣста перечислены у Кордерія, Migne, s. g. t. 3. с. 90—96). Извѣстны переводы ареопагитскихъ сочиненій на восточные языки и вообще замѣтны слѣды вліянія ихъ въ литературѣ этихъ языковъ. Такъ, въ сирской литературѣ они цитуются уже въ началѣ VI вѣка (Исаакъ Ниневійскій), около того же времени переводятся на сирскій языкъ и нѣсколько разъ комментируются въ послѣдующее время. Извѣстны переводы на арабскій и армянскій языки. Предполагается переводъ на коптскій языкъ и указываются слѣды вліянія въ литературѣ эіопской. Въ противоположность высокому уваженію, какое возбуждали къ себѣ ареопагитскія творенія на востокѣ и въ церкви католической на западѣ, оцѣнка ихъ въ протестантской литературѣ, частію даже независимо отъ вопроса о происхожденіи и авторѣ ихъ, является обыкновенно неблагопріятною для нихъ въ силу вѣроисповѣдной точки зрѣнія и унаслѣдованныхъ отъ прежняго времени традицій, хотя степень, такъ сказать, рѣзкости, съ какою провозглашается языческій характеръ воззрѣній и пантеизмъ восточнаго богослова, равно какъ частнѣйшіе мотивы такой оцѣнки, иногда философскаго характера, могутъ быть весьма различны. Извѣстенъ крайне неблагопріятный отзывъ объ этихъ сочиненіяхъ еще со стороны Лютера, подвергшійся осужденію Сорбонны. «У Діонисія, который писалъ «о небесной іерархіи», нѣтъ, по Лютеру, почти никакихъ здравыхъ свѣдѣній (*nihil ferme est solidae eruditionis*); все въ поименованномъ сочиненіи есть его собственное измышленіе и похоже почти на сонныя грезы. Въ своемъ «мистическомъ богословіи» онъ является весьма вреднымъ писателемъ, оказываясь болѣе платоникомъ, нежели христіаниномъ (*perniciosissimus est, platonizans magis quam christianizans*). Въ сочиненіи же «о церковной іерархіи» онъ забавляется аллегоріями, чѣмъ заниматься свойственно людямъ празднымъ» (*Ex libro de captiv. Babyl. Migne, s. gr. t. 3, с. 16—17*). «Изъ христіанскаго ученія, говоритъ согласно съ этимъ о Діонисіи и въ новѣйшее время протестантскій авторъ исторіи христіанской философіи, онъ заимствовалъ только внѣшнюю форму и внѣшніе обряды; основа его воззрѣній языческая» (*Ritter. Geschichte der Philosophie. B. VI. 534*). Если нѣкоторые протестантскіе ученые и находятъ церковно-христіанскіе элементы въ метафизикѣ Діонисія (ср. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1890. 163—164*), иногда даже съ удивленіемъ (ср. Niemeyer. *Dionysii Ar. doctrinae philosophicae et theologicae exponuntur et inter se comparantur. Dissert. Halis. 1869. 18, 22*), и признаютъ болѣе или менѣе благотворное вліяніе произведеній его въ нѣкоторомъ отношеніи, такъ какъ отрицать всякое положительное значеніе за неоплатонизмомъ въ исторіи человѣчества и христіанства, конечно, невозможно (Harnack, I, 669), то въ цѣломъ ареопагитская система для западно-протестантскихъ ученыхъ является не только чисто фантастическою въ смыслѣ совершен-

него, какъ въ естественное, въ извѣстномъ смыслѣ необходимое завершеніе, въ мистическое созерцаніе Божества, и съ этой стороны онъ является родоначальникомъ спекулятивной мистики христіанства, какъ восточнаго, такъ и западнаго.

ной безосновательности (ученіе объ іерархіяхъ), но и представляетъ одинъ изъ наиболѣе характерныхъ, а по своему вліянію наиболѣе гибельный примѣръ искаженія чрезъ языческую неоплатоническую философію истиннаго христіанства, возстановленіе котораго должно составлять задачу реформаціи. Что касается восточной церкви, въ которой «псевдо-Ареопагитъ» въ позднѣйшее время всегда былъ въ употребленіи и пользовался высочайшимъ уваженіемъ, которая, однако, не «затерялась» въ неоплатонизмъ, то, по мнѣнію протестантовъ, тамъ онъ, «можетъ быть, никогда и не былъ понятъ вполнѣ» (F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde. I. Die orthodoxe anatolische Kirche. Fr. im B. 1892. S. 314: «ist vielleicht nie ganz verstanden worden»). «Объ Ареопагитѣ, говоритъ авторъ въ примѣчаніи подобно другимъ протестантскимъ ученымъ, необходимо сказать, что онъ въ дѣйствительности извѣстнымъ образомъ «затерялся» въ неоплатонизмъ [sich an den Neoplatonismus «verloren» hat]. Однако, продолжаетъ онъ не совсѣмъ согласно съ самимъ собою, на мой взглядъ дѣло обстоитъ такъ, что онъ въ сущности только мало обращаетъ вниманія на формулы [im Grunde nur sorglos in den Formeln ist]. Онъ исходитъ изъ христіанскихъ идей и интересовъ и неоплатоническія идеи имѣетъ только конечнымъ пунктомъ, къ которому направляется [nur mündet bei neuplatonischen Ideen], т. е. онъ думаетъ, что можетъ извлечь изъ нихъ пользу для себя. — — Восточная церковь не ошибается, нужно думать, относительно внутренняго направленія его мыслей [irrt sich wohl nicht über seine innere Haltung]; онъ все-таки [doch], какъ мнѣ кажется, «православенъ» [«orthodox»]—по тенденціи». Эти общія замѣчанія имѣютъ большее или меньшее приложеніе ко всѣмъ почти протестантскимъ изложеніямъ ученія ареопагитскихъ сочиненій и попыткамъ оцѣнки ихъ. Ученіе излагаютъ, напр., F. Baur. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübing. 1842. II, 204—263. W. Gass. Die Mystik des Nic. Cabasilas. Greifswald. 1849. 35—49. Steitz. Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1866, XI, 197—229. Cp. Harnack, II, 1, 1887, 469—471 и въ др. мѣстахъ; гл. X — XI. Niemeyer, W. Möller, Lupton, ll. cc. C. Schneider. Areopagitica. Die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit. Regensburg. 1884. I. Kanakis. Dionysius der Areopagite als Philosoph dargestellt. Inaug.—Dissert. Leipzig. 1881. O. Siebert. Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagiten. Inaug.—Dissert. Iena. 1894. (F. Hipler. De theologia librorum qui sub nomine Dionysii Areopagitae feruntur. Part. I—IV. In vier Programmen des Lyceum Hosianum zu Braunsberg. 1871, 74, 78, 85 — не было у насъ подъ руками). Въ русской литературѣ можно указать: К. Скворцовъ. Исслѣдованіе объ авторѣ сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита. Киевъ. 1871. I. Смирновъ,

Что касается значенія его собственно для восточной церкви, то твердо держась церковной почвы и прилагая результаты своей спекуляціи къ уясненію смысла религіозно-церковной жизни, насколько высшее выраженіе она находитъ въ богослужебной практикѣ, онъ является выразителемъ мистико-литуургическаго характера этой церкви, основателемъ богослужебной мистики восточнаго христіанства ¹.

Концепція, осуществляемая авторомъ въ тѣхъ изъ произведеній его, которыя можно признавать вообще самыми важными и которыя, за исключеніемъ двухъ, сохранились до настоящаго времени, отличается простотою, вполнѣ отражая богословско-церковный, если можно такъ сказать, характеръ его воззрѣній. Предметами его спекуляціи являются съ одной стороны — Богъ, съ другой стороны — церковь, небесная и земная. Ученію о Богѣ и познаніи Бога онъ посвящаетъ четыре сочиненія, связь и послѣдовательность которыхъ онъ самъ указываетъ (*Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις, Περί θεῶν ὁνομάτων, Συμβολικὴ θεολογία, Μυστικὴ θεολογία*). Ученіе о церкви излагается въ двухъ сочиненіяхъ объ іерархіяхъ — небесной и церковной въ собственномъ смыслѣ, т. е. земной (*Περί τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*). Земная церковь есть отраженіе небесной; та и другая отражаетъ въ своей жизни и дѣятельности Самого Бога.

свят. Русская литература о сочиненіяхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита. Православное обозрѣніе, 1872, I, 842—876 (по поводу изслѣдованія Скворцова). Порфирій, еписк. (Успенскій). Св. Діонисій Ареопагитъ и творенія его. Первое путешествіе въ аеонскіе монастыри и скиты. Ч. II. Приложенія къ второму отдѣленію сей части. Москва. 1881. 115—194 (тоже было напечатано въ Чтеніяхъ въ обществѣ любителей дух. просвѣщ. 1878, II, 176—214, 321—370, 715—757).

¹ Важность сравненія ареопагитскихъ воззрѣній именно въ этомъ послѣднемъ отношеніи, какъ выражающихъ восточное пониманіе сущности церковной жизни, съ воззрѣніями Августина указана Ричлемъ. A. Ritschl. Über die Methode der älteren Dogmengeschichte. Jahrbücher für Deutsche Theologie. B. XVI, 1871, S. 200, 212. Для Рейтера представляетъ также не мало привлекательнаго проведеніе параллели между тѣми и другими («diese Parallelisierung — —übt auch auf mich eine nicht geringe Anziehung»), хотя онъ сразу же затѣмъ дѣлаетъ возраженія противъ правомѣрности этого сравненія. Reuter, August. Studien, 486—488. Гарнакъ «великую концепцію» Ричля признаетъ правильною по существу («die grosse Conception — —ist wesentlich richtig»). Harnack, III, 124—125, Anm. 3.

Если у бл. Августина основой для богословской спекуляціи является антропология и исходнымъ пунктомъ для него служатъ данныя непосредственнаго сознанія, то для автора ареопагитскихъ сочиненій, напротивъ, Богъ есть главный предметъ, и исходный пунктъ, и послѣдняя цѣль умозрѣнія, и въ своемъ ученіи о Богѣ онъ хочетъ утверждаться исключительно на откровеніи Самого Бога, какъ объективно данномъ. Идея Абсолютнаго занимаетъ центральное положеніе въ воззрѣніяхъ учителя позднѣйшихъ представителей христіанской мистики въ дѣлѣ мистическаго созерцанія, какъ самой высшей ступени въ познаніи Божества. Вся рѣчь его, отличающаяся неподражаемыми особенностями, соотвѣтственно высотѣ той области, въ которой вращается его мысль, настроена на самый высокій тонъ и уже съ внѣшней стороны характернымъ нужно признать фактъ, что слово Θεός, особенно сложныя съ нимъ и частію производныя употребляются имъ, повидимому, чаще всѣхъ другихъ. Богословствованіе, разсужденія о Богѣ и священныхъ предметахъ, для него есть какъ бы торжественный гимнъ (частое употребленіе слова ὕμνεῖν). Самъ онъ хотѣлъ бы уклониться, сознавая слабость своихъ силъ, даже отъ слушанія чего-либо относящагося къ „божественной философіи“, и только естественное стремленіе къ знанію и установленный свыше порядокъ вещей, требующій отъ всякаго учиться и учить другихъ, заставляеть его взяться за перо, идя при томъ по проложенному уже другими пути¹. Молитва съ цѣлію приближенія къ Богу, въ которой человѣкъ открываетъ себя для объективнаго воздѣйствія на него со стороны Бога, есть необходимое условіе богословствованія².

Источникомъ, откуда должно почерпать данныя для ученія о Богѣ, должно быть Св. Писаніе. Если Самъ Богъ благоволитъ открывать Себя людямъ, то къ Его Откровенію и должно конечно обращаться, чтобы познавать Его³. Усвоеніе

¹ D. n. III, 3.

² D. n. III, 1.

³ D. n. I, 1, с. 588: Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν, οὔτε μὲν ἐννοῆσαι τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ χρυσίας θεότητος, παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. I, 2. I, 3. с. 589: ὡς αὐτὴ (ἡ ἀγαθοδότης ἀρχὴ) περὶ αὐτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις παρέδωκεν.

истины Откровения имѣетъ величайшую важность даже въ томъ случаѣ, когда эта истина является непостижимой для ума, именно въ силу объективнаго значенія этой истины ¹. Вѣра христіанъ въ божественную истину есть не что иное, какъ единеніе ихъ съ этой истиною, какъ объективною, и она именно даетъ вѣрѣ твердость и неизмѣнность ². Тѣ въ христіанствѣ, которые идутъ впереди въ дѣлѣ религіознаго познанія и являются руководителями другихъ ³, каждый день умираютъ за эту истину, и словомъ и дѣломъ свидѣтельствуя (μαρτυροῦντες) о ея исключительномъ достоинствѣ, т. е. они, по истолкованію комментатора, не только всегда готовы на смерть ради истины, но и всегда умираютъ для незнанія и живутъ для знанія ⁴. Непостижимый и невыразимый обычными способами элементъ необходимо долженъ быть въ Откровеніи на ряду съ доступнымъ для пониманія содержаніемъ, находящимъ выраженіе въ обычныхъ формахъ сообщенія мыслей и дѣйствующимъ силою логической убѣдительности, тогда какъ дѣйствіе перваго основывается, такъ сказать, на непосредственномъ вліяніи его на душу ⁵. Разумѣется, степени дѣйствительнаго постиженія содержанія Откровенія для различныхъ людей весьма различны. Символы, которыми такъ часто пользуется Св. Писаніе и которые иногда кажутся не только странными, но и прямо соблазнительными, являются между прочимъ, по автору, не чѣмъ инымъ, какъ покровомъ для высшихъ тайнъ религіи, скрывающимъ ихъ отъ недостойныхъ

¹ D. n. I, 1, c. 585: τοῖς ἀφθέχτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέχτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα, κατὰ τὴν χρεῖττονα τὴν (al. τῆς) καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεῶς δυναμείας καὶ ἐνεργείας ἑνώσιν.

² D. n. VII, 4 c. 872: ὁ λόγος (ὁ θεός) — — ἀλήθεια, περὶ ἣν — — ἡ θεία πίστις ἐστίν, ἡ μόνιμος τῶν πεπιστευμένων (al. πεπεισμένων) ἰδρύσις, ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ, καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν ἀμεταπίεστον ταυτότητι, τὴν ἀπλὴν τῆς ἀληθείας γινῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων. κτλ.

³ D. n. VII, 4, c. 873: οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγικοὶ καθηγέμενοι.

⁴ Migne, s. gr. t. 4, c. 356.

⁵ Ep. IX, 1, c. 1105: — — ἐννοῆσαι χρῆ, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανὴ καὶ γνωριμωτέραν καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν, καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἀρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ Θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.

и отрывающимся только для тѣхъ, которые приступаютъ къ нимъ съ надлежащимъ религіознымъ настроеніемъ и могутъ возноситься мыслію отъ чувственнаго къ духовному ¹.

Задача автора въ отношеніи къ ученію о Богѣ и состоитъ въ томъ, чтобы изложить это ученіе чрезъ разъясненіе тѣхъ предикатовъ (θεωνυμίας), которые усвояются Божеству въ самомъ Св. Писаніи, или для которыхъ есть прямыя данныя въ послѣднемъ, вообще тѣхъ выраженій, которыми пользуются священные писатели, когда говорятъ о Богѣ. Такъ какъ эти предикаты частію относятся къ внутренней жизни Божества, частію выражаютъ отношенія Его ко внѣ, къ міру конечному, и такъ какъ помимо прямого способа выраженія Писаніе въ томъ и другомъ случаѣ весьма часто употребляетъ символическія обозначенія, то подлежащій разсмотрѣнію, заимствуемый изъ Откровенія матеріалъ авторъ распредѣляетъ въ трехъ сочиненіяхъ. „Начертаніе богословія“ (богословскія наставленія) должно было заключать ученіе о Богѣ въ отношеніи къ внутренней жизни Его, какъ Единомъ и Троичномъ, вмѣстѣ съ ученіемъ о воплощеніи второго Лица Св. Троицы. Сочиненіе „О божественныхъ именахъ“ посвящено уясненію абстрактныхъ наименованій Божества, выражающихъ отношенія Его къ міру. „Символическое богословіе“ разсматриваетъ метафорическія выраженія о Божествѣ Св. Писанія ². Символы должны быть разрѣшаемы въ абстрактныя понятія и вообще такъ или иначе сводимы къ прямымъ наименованіямъ ³; послѣднія же необходимо разъяснять, насколько возможно, путемъ метафизическаго анализа ⁴.

По отношенію къ наименованіямъ, которыя указываютъ на внутреннюю жизнь Божества, какъ Троицы, допуская возможность лишь нѣкотораго уясненія ихъ путемъ анализа,

¹ Ibid.

² M. th. III, с. 1032—1033: 'Εν μὲν οὖν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις, ἐνικῇ λέγεται, πῶς τριαδική. κτλ. — — πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυῖκαῖς ἀληθεύουσιν οὐσίωται. 'Εν δὲ τῷ περὶ θείων ὀνομάτων — — ὅσα — — τῆς νοητῆς ἐστί θεωνυμίας ἐν δὲ τῇ συμβολικῇ θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετανομῖαι.

³ Ep. IX, 2 sqq.

⁴ D. n. I, 8, с. 597: ἡ ἀνάπτυξις νοητῶν θεωνυμιῶν. II, 4, 5.

авторъ требуетъ вообще строгаго отличенія ихъ отъ предикатовъ, выражающихъ отношенія Божества ко внѣ ¹, и этому требованію всегда, какъ извѣстно, оставались вѣрными восточные богословы позднѣйшаго времени въ своей полемикѣ противъ ученія о Filioque. Но „Начертаніе богословія“, гдѣ излагалось подробно ученіе автора о Св. Троицѣ и о воплощеніи Сына Божія ², не дошло до насъ, равно какъ и его „Символическое богословіе“; о содержаніи этихъ произведеній мы можемъ судить лишь по тѣмъ указаніямъ, какія встрѣчаются въ другихъ, сохранившихся сочиненіяхъ ³. Только ученіе объ абстрактныхъ наименованіяхъ Божества, выражающихъ отношенія Его къ міру, можетъ быть изложено съ подробностію на основаніи сочиненія „О божественныхъ именахъ“.

Разсматриваемыя въ послѣднемъ имена обозначаютъ, съ точки зрѣнія автора, именно лишь обнаруженія ко внѣ Абсолютнаго, какъ непостижимой причины міра, проявленія Его въ конечномъ бытіи (πρόοδοι, διακρίσεις, ἐκφάνσεις, у Эригены processiones), когда Оно какъ бы исходитъ изъ Своей непостижимости и единства и дѣлается явнымъ въ созданіи множественнаго, конечнаго бытія и вообще въ Своихъ отношеніяхъ къ нему, не переставая быть непостижимымъ и единымъ ⁴.

¹ D. n. II; II, 2, с. 640: ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως· καὶ οὔτε τὰ ἡνωμένα διαιρεῖν θεμιτὸν, οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν. II, 3, 640: Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητος ἐστίν, ὡς ἐν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσειςι διὰ πλείονων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον κτλ. — — τὸ ἀγαθὸν, τὸ καλὸν κтл. — — τὰ δὲ διακεκριμένα, τὸ Πατὴρ ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα, καὶ Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος — —. ἔστι δὲ αὖθις πρὸς τοῦτω διακεκριμένον ἢ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὲς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις. Но понятіе διάκρισις имѣетъ двоякое примѣненіе: въ отношеніи къ внутренней жизни Божества и внѣшнимъ проявленіямъ Его. II, 5, с. 641: Αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἀφθεγκτον ἐνώσιν τε καὶ ὕπαρξιν ἐνώσεις τε καὶ διακρίσεις. Εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισις ἐστίν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας — —, ἡνωμένοι μὲν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ ἀσχέτοι μεταδόσεις, αἱ οὐσιώσεις κтл.

² D. n. II, 7, с. 644.

³ D. n. II, III; M. th. III; Ep. IX.

⁴ D. n. II, 11, с. 649: (ἡ θεαρχία=ὁ Θεός) ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύνεται: δε ἐνικῶς, καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως οἶον, ἐπειδὴ ὧν ἐστίν ὁ Θεός ὑπερουσίως, δωρεῖται δὲ τὸ εἶναι τοῖς οὔσι, καὶ παράγει τὰς ὅλας

На первомъ мѣстѣ въ ряду этихъ „именъ“ авторъ ставитъ наименованіе Бога благимъ (ἀγαθός), предикатъ благодти, такъ какъ благодть должна быть признана причиною какъ самаго созданія міра, такъ и всѣхъ дальнѣйшихъ отношеній къ нему Божества, и проявляется во всѣхъ дѣйствіяхъ Его¹. Благодть принадлежитъ Богу такъ же, какъ солнцу свойство свѣтитъ², и Богъ есть духовный свѣтъ для міра духовнаго³. Въ связи съ этимъ предикатомъ стоятъ другіе, ближе раскрывающіе его. Абсолютное благо является въ своемъ обнаруженіи какъ абсолютно прекрасное и какъ сама красота, — такъ какъ все прекрасно лишь заимствуя красоту отъ Него, само же Оно ни отъ кого не заимствуетъ (καλόν καὶ κάλλος, красота въ обширномъ смыслѣ слова). Какъ абсолютно прекрасное, Оно есть предметъ любви для всего существующаго и Само есть любовь (ἀγαπήτὸν καὶ ἀγάπη), такъ какъ Само любитъ все и отъ Него исходитъ всякая любовь. И Оно есть предметъ не просто любви, но любви въ сильнѣйшей степени, предметъ страстнаго влеченія, и само любитъ все такую именно любовію (ἐραστὸν καὶ ἔρως). Нѣкоторые считаютъ неприличнымъ употреблять для выраженія высшихъ и чисто духовныхъ отношеній слово ἔρως, которое имѣетъ уже опредѣленное значеніе въ приложеніи къ сферѣ низшихъ, чувственныхъ отношеній, тѣмъ болѣе, что оно не употребляется и въ Писаніи⁴. Но, по Діонисію, послѣднее недостойное значеніе придала этому термину толпа, которая не можетъ вмѣстить и не знаетъ истинной любви къ Богу во всей ея силѣ. Въ дѣйствительности же это есть болѣе ясное выраженіе для обозначенія высшихъ отношеній и на высшее значеніе, какое можетъ имѣть это слово, есть указаніе и въ

οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τῇ ἐν ὧν ἕκαστο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων, μένοντος δὲ (al. ὄντων μὲν ὄντος δὲ, al. μένοντος δὲ non habetur) οὐδὲν ἥττον ἕκαστου, καὶ ἐνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ, καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον.

¹ D. n. III, 1, c. 680: πρώτην — — καὶ τῶν ὅλων τοῦ Θεοῦ προόδων (προνοϊῶν) ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν ἐπισχεψόμεθα. Cf. XIII, 3, c. 981: τὸ τῶν ὄντων μακρότατον.

² D. n. IV, I, c. 693.

³ D. n. IV, 5, 6, c. 700—701.

⁴ D. n. IV, 11, c. 709: οἱ τὴν ἔρωτος ἐπονυμίαν διαβάλλοντες.

Св. Писаніи (Притч. IV, 6, 8), употребляется оно въ этомъ значеніи и у церковныхъ писателей ¹. Приводящая все въ движеніе, исходящая отъ Бога и къ Богу возвращающаяся любовь характеризуется, какъ любовь экстагическая (ἔρως ἐκστατικός): любящій какъ бы выступаетъ изъ предѣловъ собственнаго существа, принадлежа не себѣ, но любимому предмету. Какъ такая, она является причиною взаимной связи существъ, побуждая стоящихъ на высшей ступени въ общей іерархіи посвящать свою жизнь и дѣятельность на служеніе благу низшихъ, связуя другъ съ другомъ, чрезъ взаимное усвоеніе личныхъ интересовъ, занимающихъ болѣе или менѣе одинаковое положеніе въ этой іерархіи, побуждая, наконецъ, низшихъ обращаться къ высшимъ, подражать имъ и стремиться жить жизнью ихъ. „Живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ“ (Гал. II, 20), говоритъ, напр., о себѣ апостоль Павелъ, какъ живущій не своею жизнью, но жизнью Того, Кого онъ любитъ ². Къ Самому Богу приложимо понятіе экстагической любви: и Онъ какъ бы исходилъ изъ Себя Самого въ Своемъ промышленіи о мірѣ, какъ бы услаждался Своею благодію и любовію; отсюда наименованіе Его Богомъ ревнителемъ (Исх. XX, 5) ³. Будучи движущею силою міровой жизни и основою связи всего существующаго, божественная любовь, исходя изъ Бога и къ Нему возвращаясь, представляетъ какъ бы нѣкоторое непрестанное круговращеніе, опредѣляю-

¹ D. n. IV, 12, с. 709: τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνομίας, οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διηρημένον ἐξωλίσθησαν, ὡς (al. ὅς) οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἰδωλον, ἢ μᾶλλον ἐκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. — Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγαπῆς. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος: Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας Σοφίας: Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς (Прем. VIII, 2). Въ позднѣйшей греческой мистикѣ встрѣчается даже выраженіе: ἔρως μανικός. Nicolai Cabasilae De vita in Christo. Ed. Gass. VI, 22, p. 137; cf. einleit. Darstellung, 206.

² D. n. IV, 13, с. 712: οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν.

³ D. n. IV, 13, с. 712: Τολμητέον δὲ — — εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος, τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων (al. τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, τῷ πάντων) ἔρωτι — —, ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται, ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοαῖς, καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπῇ καὶ ἔρωτι θέλγεται.

щееся стремленіемъ къ благу всѣхъ существъ, которое вложено въ нихъ Самимъ же Богомъ, подателемъ благъ; и начало, и продолженіе, и конецъ этого движенія въ Богѣ. Согласно съ ученіемъ Іероофея, наставника Діонисія, изложеннымъ въ его „Гимнахъ о любви“ (Ἑρωτικοὶ ὕμνοι), проявляясь въ различныхъ существахъ различно, эта любовь всюду одна, и въ обоихъ направленіяхъ, которыя можно различать въ міровой жизни, въ движеніи отъ Бога и къ Богу, при созерцаніи процесса этой жизни съ высшей точки зрѣнія, должно признать дѣйствующею единую силу божественной любви ¹.

Въ заключеніе ученія о Богѣ, какъ абсолютномъ благѣ, началъ и цѣли всего существующаго, естественно было поставить вопросъ о злѣ и попытаться дать такое или иное рѣшеніе его. Если все получило бытіе отъ благаго Бога и все стремится къ Нему, откуда могли появиться злыя существа, прежде всего демоны, и какимъ образомъ возможно для нихъ не стремиться къ благу? Чтò собственно дѣлаетъ ихъ злыми, и вообще, чтò такое зло, и какъ можетъ оно существовать при промыслительномъ дѣйствіи Бога и не уничтожается? Отвѣтъ на эти вопросы, какой ¹ даетъ авторъ, есть болѣе или менѣе общій для всѣхъ христіанскихъ мыслителей древности. Зло объективно не есть что-либо сущее. Оно не существуетъ, какъ что-либо положительное, ни въ чемъ сотворенномъ,—ни въ ангелахъ, ни въ демонахъ (ибо зло и въ нихъ не относится къ ихъ природѣ) ², ни въ душахъ, ни въ неразумныхъ животныхъ, ни вообще въ природѣ, ни въ тѣлахъ, ни въ матеріи ³. Но

¹ D. n. IV, 14, с. 712: ὁ θεὸς ἔρω — — ὥσπερ τις αἰδῖος κύκλος, διὰ τὰ γὰθὸν, ἐκ τὰγαθοῦ, καὶ ἐν τὰγαθῷ, καὶ εἰς τὰγαθὸν, ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορεύόμενος. D. n. IV, 15—17; 17, с. 713: μία τις ἐστὶν ἀπλὴ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ — — ἐκ τὰγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ' ἐκείνου — — εἰς τὰγαθὸν — — ἑαυτὴν ἀνακύκλουσα, καὶ εἰς ἑαυτὴν αἰεὶ ταῦτῳ ἀνελιττόμενη. Ср. о Богѣ вообще Ер. IX (Тито), 1, с. 1104: (ὁ θεὸς) πηγὴ ζωῆς, εἰς ἑαυτὴν χεομένη — — μία τις δύναμις ἀπλὴ — — αἰεὶ δι' ἑαυτῆς ἑαυτὴν θεωμένη.

² D. n. IV, 23, с. 724—725: οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί· — — καὶ εἰσι κακοί, καθ' ὃ οὐκ εἰσὶ· καὶ τοῦ μὴ ὄντος ἐφίεμενοι, τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

³ D. n. IV, 18—34. Cf. Schol. in lib. de Div. Nom. IV, 34. Migne, s. gr.

будучи чисто отрицательнымъ явленіемъ, оно отнюдь не тождественно съ метафизическою ограниченностью конечнаго бытія. Оно есть отсутствіе или недостатокъ того, чтò на самомъ дѣлѣ должно быть въ природѣ существа по его идеѣ, уклоненіе отъ нормальнаго состоянія природы ¹. При своемъ отрицательномъ значеніи, какъ не сущее само по себѣ, зло никогда не можетъ быть цѣлью стремленія для разумныхъ существъ. Послѣднія, когда стремятся ко злу, представляютъ его подъ видомъ блага, придавая такимъ образомъ злу не сущему нѣкоторое призрачное существованіе и обольщая самихъ себя ². Хотя зло, какъ нѣчто отрицательное, проявляется собственно въ томъ или другомъ существѣ, какъ отсутствіе силы (ἀσθένεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ ἔλλειψις) къ совершенію добра, но такъ какъ это отсутствіе силы бываетъ слѣдствіемъ произвольнаго уклоненія отъ Бога, источника благъ ³, и въ дѣйствительности Богъ всегда всѣмъ готовъ подать съ своей стороны помощь и отъ каждаго зависитъ принять или не принять эту помощь ⁴, то зло по справедливости подвергается

t. 4, c. 308: Σημειώσαι δὲ, καὶ ὅτι εἶκοσι καὶ τρεῖς συλλογισμοὺς ἔχει τὸ καφάλαιον τοῦτο, ἀποδυνάμυντας, ὅτι οὐκ ἔστιν ὄν τὸ κακόν. Зло само въ себѣ, какъ абсолютное ничто, по Діонисію, καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀπέχον τάγαθῷ, ἰλλότριον καὶ ἀνουςιώτερον. D. n. IV, 19, c. 717.

¹ D. n. IV, 23, c. 725: (οἱ δαίμονες) τῇ στερήσει — — τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. 34, c. 733: τὸ—κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως. 24, c. 728: οὔτε ἐν ἡμῖν τὸ κακόν, ὡς ὄν κακόν, ἀλλ' ὡς ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος. 25, c. 728: φθορὰ—φύσεως (τῶν ζώων) ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τῶν φυσικῶν ἔξεων, καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. 26, c. 728: τοῦτο τῇ φύσει κακόν, τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν. 27, c. 728: τοῦτο—καὶ σώμασι κακόν, ἡ τῆς ἔξεως τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀσθένεια καὶ ἀπόπτωσις. Cf. D. n. VIII, 9, c. 897: εἰ καὶ τι πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλεῖη, καὶ μείωσιν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος. E. h. III, 11.

² D. n. IV, 31, c. 732: πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθὰ, καὶ ὅσα ἐναντία· καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθόν ποιοῦντες· οὐδεὶς γὰρ εἰς τὸ κακὸν ἀποβλέπον ποιεῖ· διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρ' ὑπόστασιν (al. παρ' ὑπόστασιν), τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

³ D. n. IV, 35, c. 736: εἰ ἐκ τάγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος, κατὰ τὰ Λογία, τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἀπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἢ τῆς ἐκ τάγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἔξεως ἁμαρτία, καὶ παρατροπή, καὶ ἀποφυγή, καὶ ἀπόπτωσις.

⁴ IV, 33, c. 733: πρόνοια — — τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ.

злыхъ отвѣтственности и наказанію въ будущей жизни. Самое наказаніе злыхъ будетъ состоять главнымъ образомъ въ удаленіи ихъ отъ Бога; но они сами уже нынѣ удалили себя отъ Него и святыхъ Его ¹.

Дальнѣйшія опредѣленія Абсолютнаго, послѣ перваго и самаго общаго предиката благости, выражаютъ ближайшія отношенія Его къ различнымъ сторонамъ и областямъ конечнаго бытія. Различая въ разумныхъ существахъ, стоящихъ на высшей ступени бытія и совмѣщающихъ въ себѣ все, свойственное существамъ низшихъ порядковъ, сущность или бытіе (οὐσία), естественную силу или способность (δύναμις) и дѣйствіе (ἐνέργεια), какъ ея проявленіе ², примѣнительно къ этой схемѣ Діонисій распредѣляетъ, повидимому, первыя изъ разсматриваемыхъ имъ далѣе „божественныхъ именъ“ ³.

Все существующее, прежде чѣмъ быть чѣмъ-либо опредѣленнымъ, должно обладать бытіемъ вообще. Въ области сущаго, какъ частнѣйшая область, выдѣляется область того, что обладаетъ не просто бытіемъ, но и жизнію. Еще болѣе ограниченную область составляютъ существа, въ которыхъ жизнь является сознательною, начиная отъ самыхъ низшихъ проявленій сознанія, сопровождающаго чувственные воспріятія, продолжая сознательностію дискурсивнаго мышленія человѣка и оканчивая чистымъ созерцаніемъ безплотныхъ духовъ ⁴. Богъ, какъ причина всего, есть причина бытія всего сущаго, причина жизни одареннаго жизнію вообще и сознательной жизнію въ частности, и соотвѣтственно этому именуется Сущимъ (ὁ ὢν, τὸ ὄν, οὐσία), Жизнію (ζωή),

¹ Ер. X (Ioanni Theologo), с. 1117. Подробное разсмотрѣніе различныхъ недоумѣній по этому вопросу должно было заключать особое сочиненіе Περὶ δικαίου (al. δικαιοσύνης) καὶ θείου δικαιοσύριου не дошедшее до насъ. D. n. IV, 35, с. 736. Въ позднѣйшей византійской литературѣ можно указать на посвященный этому вопросу трактатъ Марка Ефесскаго Περὶ ἀσθενείας ἀνθρώπου, гдѣ рѣшеніе дается всецѣло на основѣ ареопагитскихъ воззрѣній. W. Gass Die Mystik des Nik. Sabasilas. 83—86.

² С. h. XI, 2, с. 284: εἰς τρία διήρηνται τῇ κατ' αὐτοὺς ὑπερχοσμίῃ λόγῳ πάντες θεοὶ νόες, εἰς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν.

³ D. n. cap. V—VII, VIII, IX.

⁴ D. n. V—VII; cf. V, 1, с. 816; VII, 2, с. 868.

Мудростию, Умомъ, Словомъ, Истиною (σοφία, σοφός, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια) ¹. Авторъ стремится при опредѣленіи отношеній Абсолютнаго къ конечному, какъ причины бытія послѣдняго, достигнуть крайнихъ предѣловъ абстракціи. Богъ — причина сущаго не въ опредѣленной только формѣ существованія его, но причина прежде всего именно самого бытія сущаго, взятаго отдѣльно отъ другихъ опредѣленій его ². И не только сущее (τὰ ὄντα), просто какъ сущее, прежде чѣмъ имѣть какія-либо другія опредѣленія, участвуетъ въ идеѣ бытія и потомъ уже можетъ получать частнѣйшія опредѣленія, — но и самыя эти опредѣленія должны также участвовать въ этой идеѣ ³. Отъ Бога происходитъ и въ Богѣ существуетъ, такимъ образомъ, прежде всего—бытіе въ себѣ, затѣмъ — частнѣйшія опредѣленія сущаго или идеи (αὐτομετοχὰι, ἀρχαὶ), наконецъ уже все сущее ⁴. Но все существуетъ въ Богѣ въ нераздѣльномъ единствѣ, существуетъ идеально, иначе говоря—въ Немъ находятся собственно идеальные прототипы всего существующаго (παραδείγματα, λόγοι, προορισμοί, θελήματα) ⁵. Зная ихъ, Богъ знаетъ все прежде, чѣмъ оно получить бытіе какъ бы внѣ Его (Дан. XIII, 42), т. е. зная собственно Себя, божественная Премудрость, какъ причина всего, знаетъ черезъ это все и не имѣетъ нужды

¹ D. n. V, 2, 816: (ὁ λόγος τὴν πρόνοιαν) ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὕμνεῖ, καὶ ὄν, καὶ ζωὴν, καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν, καὶ ζωοποιὸν, καὶ σοφοδοτὴν αἰτίαν, τῶν οὐσίας, καὶ ζωῆς, καὶ νοῦ, καὶ λόγου, καὶ αἰσθήσεως μετεληφόντων. VII, 1, с. 865: τὴν ἀγαθὴν καὶ αἰώνιαν ζωὴν, καὶ ὡς σοφὴν — — ὕμνωμεν.

² D. n. V, 4, с. 817: καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος. V, 5, с. 820: (ὁ Θεός) τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων, τὸ εἶναι πᾶν (al. πάντα), αὐτὸ φημι καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι, πρῶυπεστήσατο, καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὅπως οὖν ὄν ὑπεστήσατο.

³ D. n. V, 5, 820: καὶ αὐτὰ καθ' αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι μετέχει. — — τὰς αὐτομετοχὰς εὐρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μένουσας: ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὐσας, καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι, καὶ οὐσας καὶ μετεχομένας.

⁴ D. n. V, 6, с. 820: ἔστιν ἐξ αὐτῆς (τῆς αὐτοὑπεραγαθότητος), καὶ ἐν αὐτῇ, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι, καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ (=V, 7: ὅσα τῷ εἶναι ὄντα, τὰ ὄντα πάντα χαρακτηρίζει), καὶ τὰ ὄντα πάντα.

⁵ D. n. V, 8, с. 824: παραδείγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα.

ни въ какомъ иномъ знаніи ¹. Для человѣка понятія бытія въ себѣ, жизни въ себѣ и т. п. суть не что иное, какъ чистыя абстракціи, и Діонисій съ особою выразительностію предостерегаетъ читателей отъ опасности гипостазировать эти понятія, превращая ихъ какъ бы въ какія то существа, какъ дѣлаютъ это нѣкоторые (языческіе) мыслители, создавшіе изъ этихъ абстракцій боговъ и диміурговъ, которыхъ „не знали ни они, ни отцы ихъ“ ². Абстрактными наименованіями обозначается Самъ Богъ, единая превышающая все причина всего (ἀρχιῶς, θεῶς καὶ αἰτιατικῶς) и исходящія отъ Него дѣйствія или силы (μεθεκτικῶς). Приемъ же абстрактнаго мышленія, приложение котораго показано выше, выдѣленіе идеи, напр., бытія въ особое понятіе, имѣетъ цѣлію показать, что Богъ въ дѣйствительности выше всѣхъ понятій, заимствованныхъ отъ конечнаго міра, такъ что и самое бытіе (конечнаго) зависитъ отъ Него и находится въ Немъ ³. Нѣкоторые изъ христіанскихъ учителей находятъ нужнымъ говорить даже объ αὐτοαγαθότης и θεότης, только какъ о дарахъ (δωρεά) со стороны непостижимаго Бога, именно для того, чтобы вполне выдержать по отношенію къ Нему понятіе трансцендентности, и самъ Діонисій соглашается съ этимъ ⁴.

Абсолютное есть не только причина конечнаго бытія и опредѣленной его конституціи по его началу, но въ то же время есть вседѣйствующая сила (δύναμις), которая постоянно поддерживаетъ это бытіе и вліяніе которой простирается на всѣ области его. Чистые духи, напр., только стремятся съ своей стороны всегда быть тѣмъ, чѣмъ они являются, силу

¹ D. n. VII, 2, с. 869: Ἐαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα, γινώσεται (al. γινώσκεται) πάντα. — — οὐκ ἄρα ὁ Θεὸς ἰδίαν ἔχει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν, ἐτέραν δὲ τὴν κοινῇ (al. κοινήν) τὰ ὄντα πάντα συλλαμβάνουσαν.

² D. n. XI, 6, с. 953: οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῖαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φασιν τὸ αὐτὸ εἶναι — —, οὐδὲ ζωόγονον ἄλλην (ἄλλην) θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον — — ζωὴν, οὐτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἄσtimas (al. ἄς τινες) καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστοματίσαν.

³ D. n. XI, 6, с. 956: ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέχεινα ἢ πάντων. V, 8, с. 824: καὶ αὐτοῦ ἐστὶ τὸ εἶναι, καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι.

⁴ Ер. II. (Сајо), с. 1069: ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος, καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος — — ἐστὶν ἐπέχεινα. Cf. M. th. V.

же быть получаютъ отъ Бога; но отъ Бога же получаютъ они, по Діонисію, который въ данномъ случаѣ высказываетъ мысль, лежащую въ основѣ ученія о благодати бл. Августина, и самую силу стремиться ¹. Какъ поддерживающая все сила, Богъ каждому существу даетъ всегда то, что соотвѣтствуетъ положенію, занимаемому этимъ существомъ въ системѣ универса (δικαιοσύνη), сохраняетъ въ цѣлости нормальный строй его жизни, охраняя отъ всякихъ нарушающихъ его чуждыхъ вліяній (σωτηρία), въ случаѣ же уклоненія отъ нормальнаго состоянія, снова возводитъ къ нему (ἀπολύτρωσις) ².

Обращая вниманіе на самое проявленіе дѣйствій Божества, какъ абсолютной силы, въ мірѣ конечномъ, можно видѣть, что Ему въ этомъ отношеніи могутъ быть приписаны прямо противоположныя опредѣленія, т. е. что Онъ не подлежитъ никакимъ категоріямъ. Будучи безконечно великимъ, Богъ одинаково проявляется и въ маломъ (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Будучи всегда тождественнымъ Себѣ и неизмѣннымъ и причиною неизмѣнности для тварей, Онъ является однако въ обнаруженіяхъ своей дѣятельности въ мірѣ, какъ нѣчто иное, нежели то, что Онъ есть на самомъ дѣлѣ (τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον). Будучи всегда подобнымъ Себѣ (какъ тождественный) и принципомъ подобія для всѣхъ существъ, которыя должны уподобляться Ему, чрезъ это становясь подобными и другъ другу, Самъ Онъ не подобенъ никому, какъ первообразъ (τὸ ὁμοίον καὶ τὸ ἀνόμοιον). Пребывая неподвижнымъ и неизмѣннымъ въ Своей дѣятельности, Онъ получаетъ однако и предикатъ движенія, какъ все приводящій въ бытіе и о всемъ промышляющій (ἡ στασις καὶ ἡ κίνησις, ὁ ἀκίνητος καὶ κινούμενος) ³.

¹ D. n. VIII, 4, c. 892: τὴν ἀνελάττωτον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ, πρὸς τῆς ἀπειραγίου (αἱ ἀπειροδυνάμου) δυνάμεως εἰλήφασιν, αὐτῆς ἐφείσης αὐτοῖς τὸ δύνασθαι καὶ τὸ εἶναι ταῦτα, καὶ ἐφείσθαι αἰεὶ εἶναι, καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι ἐφείσθαι τοῦ αἰεὶ δύνασθαι.

² D. n. VIII, 9, c. 897: ἀπολύτρωσιν αὐτὴν (τὴν σωτηρίαν) ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, καὶ καθ' ὅσον οὐκ ἔα τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν, καὶ καθ' ὅσον εἰ καὶ τι πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλεῖ, καὶ μείωσιν τινα πάθος τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους, καὶ τῆς ἀδρανείας, καὶ τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται.

³ D. n. cap. IX.

Обнимая далѣе все сущее однимъ взглядомъ, какъ совместно существующее, и поставляя Абсолютное въ причинное отношеніе къ той формѣ существованія конечнаго, которая для предметовъ міра чувственнаго является формою пространственнаго бытія, получаемъ опредѣленіе Абсолютнаго, какъ вседержительной силы или Вседержителя (Παντοκράτωρ) ¹. Подобнымъ же образомъ Богъ есть причина и той формы бытія конечнаго, которая для подлежащихъ измѣненію предметовъ есть форма времени, для неизмѣннаго же и истинно сущаго, опредѣляется какъ „вѣкъ“, почему Онъ и называется въ Писаніи „Вѣчнымъ денемъ“ (Παλαιὸς ἡμερῶν) ². Богъ есть, далѣе, причина гармоніи жизни всего существующаго вообще, и въ частности даетъ каждому существу внутренній миръ, опредѣляетъ его согласіе съ другими и съ самимъ собою (εἰρήνη) ³. Какъ источникъ для всякаго сотвореннаго существа святости и чистоты отъ всего не свойственнаго природѣ твари по ея назначенію, Богъ именуется Святымъ святыхъ (Ἅγιος ἁγίων). Какъ начало и виновникъ всякаго порядка, Онъ есть Царь царствующихъ (Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων). Какъ обладающій всѣмъ, Господь господствующихъ (Κύριος τῶν κυρίων). Какъ промышляющій о всемъ и дѣйствующій во всемъ, все созерцающій и все объемлющій Своею дѣятельностью, Онъ называется Богомъ боговъ (Θεὸς τῶν θεῶν) ⁴.

Но въ концѣ концовъ, въ положительномъ ученіи о Богѣ (καταφατικὴ θεολογία), при перенесеніи на Абсолютное предикатовъ изъ области конечнаго, невозможно сказать о Богѣ что-либо большее и болѣе достойное Его, какъ наименовавъ Его совершеннымъ вообще, т. е. обладающимъ всѣми мыслимыми совершенствами, которыя при этомъ должно мы-

¹ D. n. X, 1, с. 936: διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἔδραν, συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα.

² D. n. X, 2, с. 937: διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα, καὶ χρόνον. V, 4, с. 817: ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὄντοτης, καὶ αἰὼν τῶν ὄντων, χρόνος τῶν γινομένων κτλ.

³ D. n. сар. XI.

⁴ D. n. XII, 2, с. 969: Θεότης δὲ (ἐστίν) ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια, καὶ ἀγαθότης παντελεῖ καὶ πάντα περιέχουσα καὶ συνέχουσα.

слить существующими въ Немъ въ нераздѣльномъ единствѣ. Поэтому, начавъ разсмотрѣніе усвояемыхъ Божеству въ Св. Писаніи наименованій ученіемъ о Богѣ, какъ благомъ, авторъ заканчиваетъ свое сочиненіе разсужденіемъ о Богѣ, какъ совершенномъ и единомъ (τέλειον καὶ ἓν) ¹. Совершеннымъ Богъ именуется, какъ имѣющій всѣ совершенства отъ Себя Самого и въ высочайшей мѣрѣ или лучше—выше всякой мѣры, безъ всякаго измѣненія, увеличенія и умаленія, и какъ всему дарующій совершенство (αὐτοτελής, ὑπέρτελής, ἀεὶ τέλειον, τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ). Разсужденіе о „единомъ“ по своей абстрактности можетъ найти параллель лишь въ неоплатонической спекуляціи объ этомъ предметѣ. Все существующее имѣетъ бытіе, насколько участвуетъ въ единомъ, или представляетъ въ себѣ осуществленіе идеи единства ². Единство существуетъ прежде множественности: въ то время какъ единое можетъ существовать безъ многаго, многое не мыслимо безъ единого ³. Все многое всегда можетъ быть объединено въ какомъ-либо отношеніи, или въ качествѣ частей цѣлаго, или въ качествѣ акциденцій единого субъекта, индивидуумовъ одного вида, видовъ одного рода, дѣйствій одной причины. Первообразъ же и причина всякаго единства есть Богъ, Который Самъ однако выше понятія единства (τὸ ἓν), какъ обозначающаго сущее съ количественной стороны, ибо Богъ вообще выше сущаго. Будучи именуемъ Единицею (μονάς) и Троицею, Онъ не есть ни единица, ни троица, въ смыслѣ понятій, постижимыхъ для нашего ума ⁴, подобно тому какъ и предикатъ благодати

¹ D. n. XIII, I, c. 977: 'Επ' αὐτὸ δὲ λοιπὸν, εἰ δοκεῖ τῷ λόγῳ, τὸ καρτερώτατον (al. καρτερικώτατον) χωρῶμεν καὶ γὰρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ, καὶ ὡς ἓν ἀνομνεῖ.

² D. n. XIII, 2, c. 977: πάντα καὶ πάντων (al. καὶ πᾶν τῶν πάντων) μόνιον τοῦ ἐνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι (al. καὶ δὴ καὶ) τὸ ἓν, πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα.

³ D. n. XIII, 2, c. 980: καὶ ἄνευ μὲν (al. μέντοι) τοῦ ἐνὸς οὐκ ἔστι πλῆθος, ἄνευ δὲ τοῦ πλῆθους ἔστι τὸ ἓν.

⁴ D. n. XIII, 3, c. 980: Καὶ οὐκ ἂν εὖροις τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ τῷ ἐνὶ καθ' ὃ πᾶσα ἡ θεότης ὑπερουσίως ὀνομάζεται, καὶ ἔστι τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τελειοῦται, καὶ διασώζεται. Καὶ χρὴ — — ἐνιαίως ὕμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἓν — — καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἓν ὄν — — ἐπεὶ περ τὸ ὄν ἓν, τὸ ἐν τοῖς

отнюдь не выражаетъ сущности неизреченной природы Божества. Этимъ замѣчаніемъ о трансцендентности Божества заканчивается разсужденіе о „божественныхъ именахъ“, заключаемое просьбою объ исправленіи и дополненіи того, что оказалось бы въ сочиненіи несогласнымъ съ истинною или недостаточно раскрытымъ.

Что же вообще оказывается въ результатѣ приобретаемаго такимъ образомъ познанія о Богѣ? Въ мірѣ конечномъ можетъ быть различаемо съ одной стороны бытіе духовное, умопредставляемое (τὰ νοητά), съ другой—бытіе чувственное (τὰ αἰσθητά). Но какъ духовное выше чувственного, несравнимо съ нимъ и не можетъ быть само по себѣ выражено въ формѣ чувственныхъ представленій, такъ въ свою очередь и надъ духовнымъ, но конечнымъ бытіемъ возвышается Существо абсолютное и никакое понятіе, заимствованное изъ міра конечнаго, не можетъ выразить идею этого Существа. Само въ Себѣ Оно не постижимо ни для какого ума и не выразиимо никакимъ словомъ ¹. Самъ Богъ въ Писаніи говоритъ, что знаніе о Немъ и созерцаніе Его, какъ Онъ есть Самъ въ Себѣ, недоступно для конечныхъ существъ, и многіе изъ священныхъ писателей говорятъ о Немъ, какъ не только невидимомъ и недоступномъ для воспріятія (ἀπερίληπτος), но и какъ неиспытуемомъ и неизслѣдимомъ ². Конечное, духовно-чувственное существо, человѣкъ, всегда возвращается своею мыслию въ области конечнаго и можетъ мыслить только конечное. Поэтому, когда Богу усвояются тѣ или другія опредѣленія, когда человѣкъ хочетъ мыслить въ выражаемыхъ этими предикатами понятіяхъ Абсолютное, — въ сущности

οὐσιν, ἐν ἀριθμῷ ἔστιν· ἀριθμὸς δὲ οὐσίας μετέχει· τὸ δὲ ὑπερούσιον ἓν, καὶ τὸ ὄν ἓν, καὶ πάντα ἀριθμὸν ὀρίζεται — —. Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριάς ἡ ὑπὲρ πάντων θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἡ πρὸς ἡμῶν, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη

¹ I. n. I, 1, с. 588: "Ὅσπερ γὰρ ἀληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ νοητά, — κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρχεται τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἄοριστία (al. ἀπειρία, ἀοριστία καὶ ἀπειρία)· καὶ τῶν νοῶν, ἡ ὑπὲρ νοῦν ἐνόητος· καὶ — — ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος, καὶ λόγος ἄρρητος· ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνομία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα.

² D. n. I, 2.

совершается лишь перенесение предикатовъ съ конечнаго бытія на Существо безконечное, и человѣкъ не болѣе, какъ только стремится мыслить послѣднее ¹. Усвоая абстрактныя наименованія Божеству, мы выражаемъ, какъ уже было сказано, всегда лишь отношеніе къ той или другой сторонѣ конечнаго бытія Бога, какъ непостижимой, вседѣйствующей причины, выражаемъ обнаруживающіяся внѣ дѣйствія этой причины ², далеко не адекватныя ей самой ³. И если наименованія для обозначенія внутреннихъ отношеній въ жизни Божества также заимствованы отъ конечнаго, то познать вполне, что собственно обозначаютъ они въ Божествѣ, невозможно, хотя мы знаемъ изъ Писанія, что источникъ Божества въ Троицѣ есть Отецъ и отъ Него происходятъ Сынъ и Духъ ⁴. Самый ясный и очевиднѣйшій въ смыслѣ факта, фактъ воплощенія Бога совершенно непостижимъ въ своемъ значеніи ни для какого ума, поскольку дѣйствующимъ въ немъ является Абсолютное, не перестающее быть абсолютнымъ, но проявляющееся именно какъ таковое въ этомъ фактѣ ⁵. Какъ абсолютной причинѣ всего, которая можетъ быть поставлена въ самыя разнообразныя отношенія къ конечному бытію, Богу могутъ быть усвоены самыя разнообразныя имена, какъ и дѣлаетъ это Писаніе. Но съ другой стороны никакое положительное наименованіе не выражаетъ идеи Абсолютнаго. „Зачѣмъ ты спрашиваешь объ имени Моемъ?“ говоритъ Онъ въ одномъ изъ таинственныхъ видѣній, какъ бы порицая за самый вопросъ того, кто спросилъ о Его имени: — „*оно чудно*“ (Быт. XXXII, 29; ср. Суд. XIII, 18). И не въ томъ ли заключается это чудное имя, чтобы быть

¹ D. n. XIII, 3, с. 981: πῶθ' τοῦ ἐννοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης, τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον (τὸ τῆς ἀγαθότητος) αὐτῇ πρώτως καθιερούμεν.

² D. n. II, 7, с. 645: οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις.

³ D. n. II, 8, с. 645: οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεα τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.

⁴ D. n. II, 7, с. 645: ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν, οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

⁵ D. n. II, 9, 10, с. 648: Ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία, καὶ ἀρρήτος ἐστὶ λόγος παντὶ, καὶ ἄγνωστος νῦν παντὶ, καὶ αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτάτων ἀγγέλων. κτλ.

выше всякаго имени и не имѣть имени,—имя выше всякаго имени, именуемаго въ семъ вѣкѣ, или въ грядущемъ (Еф. I, 21)?¹ Какіе бы предикаты ни были прилагаемы Богу (καταφατικὴ θεολογία), въ то же самое время приложимость ихъ съ гораздо большимъ правомъ можетъ быть отрицаема (ἀποφατικὴ θεολογία)². Но это означаетъ собственно только то, что Богъ выше всякихъ и положительныхъ и отрицательныхъ предикатовъ³.

Если Абсолютное не можетъ быть мыслимо ни подѣ какимъ понятіемъ и невыразимо никакимъ словомъ, если Оно само въ себѣ недоступно для обычнаго мышленія, то повидимому стремленіе ума къ познанію Его должно остаться въ концѣ концовъ неудовлетвореннымъ. На самомъ дѣлѣ, однако, умъ можетъ найти, по Діонисію, удовлетвореніе своему стремленію, именно въ мистическомъ созерцаніи Божества, въ познаніи Его чрезъ непостижимое единеніе съ Нимъ⁴. Объ этомъ созерцаніи не слѣдуетъ и говорить съ тѣми, которые думаютъ, что выше „сущаго“ нѣтъ ничего сверхсущаго,⁵ и въ понятіяхъ своего разума думаютъ обнять и познать „положившаго тму за кровь свой“ (Пс. XVII, 12); тѣмъ болѣе это нужно сказать о тѣхъ, которые не могутъ отрѣшиться даже и отъ грубо-чувственныхъ представленій

¹ D. n. I, 6, c. 596: Ἡ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον, τὸ παντός ὑπεριδρυμένον ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τοῦτῳ, εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι;

² C. h. II, 3, c. 141: αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι.

³ M. th. I, 2, c. 1000: δεόν ἐπ' αὐτῇ (τῇ πάντων ὑπερχειμένῃ αἰτίᾳ) καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσι, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

⁴ D. n. VII, 3, c. 872: ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γινῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν.

⁵ M. th. I, 2, c. 1000: Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μὴδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐσι ἐνισχυμένους, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γινώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερχειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὐσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν.

по отношенію къ Божеству. Конечно, только дѣломъ самого Бога можетъ быть возведеніе человѣка на высоту этого созерцанія, равнаго ангельскому, гдѣ истина созерцается безъ всякихъ покрововъ и все содержаніе Откровенія усматривается въ единомъ актѣ, такъ какъ непосредственно открывается самъ виновникъ Откровенія ¹. Но и отъ человѣка требуется для достиженія этой высшей ступени богопознанія активное участіе и высшее напряженіе силъ, чтобы послѣ отрѣшенія отъ всего сущаго и не сущаго, ему даровано было созерцаніе превышающаго сущее ². Самое это отрѣшеніе и должно быть высшимъ проявленіемъ энергіи ума,—оно должно быть слѣдствіемъ яснаго сознанія непостижимости Божества обычнымъ путемъ и предполагаетъ уже большую или меньшую полноту и совершенство пріобрѣтеннаго этимъ путемъ знанія о Богѣ ³. Кто не стремится познать Бога прежде всего обычнымъ путемъ, для того тѣмъ менѣе, конечно, необходимъ какой-либо иной путь познанія. Такимъ образомъ, мистическое созерцаніе не только не устраняетъ вообще необходимости Откровенія, какъ первоначальнаго источника богопознанія, и методически-научной разработки заключающихся въ немъ данныхъ, но само предполагаетъ его, будучи лишь завершительной высшей ступенью познанія. Діонисій настолько далекъ отъ мысли отрицать эту необходимость, что самъ, какъ было показано, дѣлаетъ, въ трехъ сочиненіяхъ, опытъ построенія положительнаго ученія о Богѣ на основѣ Св. Писанія. Но такъ какъ само же Писаніе говоритъ и о непостижимости Бога, и по отношенію къ каждому положительному предикату выступаетъ всегда съ новою силою при ближайшемъ разсмотрѣніи его апофатическій моментъ,

¹ M. th. I, 1, 3, c. 998, 1000: Οὕτω γοῦν ὁ θεὸς Βαρθολομαῖός φησι, καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι: καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα, καὶ αὐτὸς συντεταγμένον. κτλ.

² M. th. I, 1, c. 997: αὐτὸ δὲ — τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς (al. αἰσθητάς) ἐνεργείας. κτλ.

³ M. th. I, 3, c. 1000: μόνους ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς (ἐκφαίνεται ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία) τοῖς καὶ τὰ ἐναγῇ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσιν, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι.

это и заставляетъ искать особаго способа познанія Бога, и указанія на него можно найти въ самомъ же Писаніи (созерцаніе Христа учениками во время преображенія, Моисей, Давидъ, ап. Павелъ) ¹. Ученію о немъ посвящено четвертое сочиненіе о Богѣ—„О мистическомъ богословіи“, какъ завершеніе первыхъ трехъ.

Сущность процесса, которымъ достигается мистическое созерцаніе, какъ онъ описывается въ этомъ сочиненіи, состоитъ въ послѣдовательномъ сосредоточеніи вниманія на отрицательномъ, „апофатическомъ“ моментѣ прилагаемыхъ къ Божеству опредѣленій. Начиная съ опредѣленій и выраженій, заимствованныхъ изъ низшей области бытія, неприменимость которыхъ въ собственномъ смыслѣ къ Божеству очевидна сама по себѣ, созерцающій умъ переходитъ, отрѣшаясь отъ нихъ, къ болѣе высшимъ и болѣе абстрактнымъ опредѣленіямъ. Усматривая неприменимость и этихъ опредѣленій, онъ не останавливается и на нихъ, и восходя выше и выше, достигаетъ наконецъ самыхъ высшихъ, предѣльныхъ понятій ². И если онъ ясно созерцаетъ неадекватность Абсолютному и этихъ опредѣленій, онъ въ силу логической необходимости, точнѣе же—влекомый силою самаго Абсолютнаго, отрѣшается и отъ нихъ, выступаетъ изъ себя самого и изъ всего окружающаго, чтобы быть въ единеніи только съ Богомъ, и тогда вступаетъ въ мракъ невѣдѣнія, поистинѣ таинственный, объединяясь высшею стороною души съ Непознаваемымъ и познавая Его помимо и сверхъ естественныхъ дѣйствій ума ³. Діонисій пытается при этомъ точнѣе указать

¹ D. n. I; M. th. I, 3; Ep. V.

² M. th. II, с. 1025: ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι, τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπεριχλύπτως γινώμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν. κтл. III, с. 1033: (ὁ λόγος) ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνίων. κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὅλος ἀφωνος ἔσται, καὶ ὅλος ἐνωθίζεται τῷ ἀφθέγκτῳ. — (χρῆ) τὸ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας, ἀπὸ τῶν μᾶλλον αὐτοῦ (αἱ αὐτῷ) διεστηκότων ἀφαιρεῖν. Cf. I, 3.

³ M. th. I, 3, с. 1001: καὶ τότε (Μωϋσῆς) καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώτων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπορμυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίῳ, κατὰ τὸ χρεῖττον

тотъ путь, который можетъ вести къ цѣли, намѣчая стадіи, которыя долженъ для этого пройти умъ¹.

Самый актъ созерцанія можетъ быть описываемъ только съ формальной стороны. Со стороны же содержанія онъ не уяснимъ не только для кого-либо посторонняго, но и для самого созерцающаго, такъ какъ это есть единеніе съ Непостижимымъ, именно какъ непостижимымъ. Удостоившійся созерцанія можетъ лишь знать о себѣ, что онъ находится превыше всего чувствепнаго и умопредставляемаго, но не постигать то, чтѣ онъ созерцаетъ; по отношенію къ предмету созерцанія онъ можетъ лишь взывать съ пророкомъ: *удивися разумъ Теой отъ мене: утвердися, не возмогу къ нему*“ (Пс. СХХХVIII, 6)². И если кто-либо, послѣ созерцанія Бога, постигаетъ то, чтѣ видѣлъ, онъ созерцалъ не самого Бога, но что-либо изъ сущаго и познаваемаго, приписываемаго Богу³. Поэтому и съ формальной стороны этотъ актъ описывается въ выраженіяхъ, повидимому исключających другъ друга взаимно, какъ познаніе Бога „черезъ незнаніе“, въ непостижимомъ единеніи⁴. Но невѣдѣніе, о которомъ въ этомъ случаѣ говорится, не есть, какъ объясняетъ греческій комментаторъ Діонисіи, состояніе отри-

ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. Cf. I, I, с. 997—1000: τῇ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀρχῇ καὶ ἀπολύτῃ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ.

¹ M. th. IV, с. 1040: Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπὲρ πάντων οὕσα οὔτε ἀνούσιος ἐστίν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους, οὐδὲ σῶμά ἐστιν· οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα, ἢ ὄγκον ἔχει· — — οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστίν, οὔτε ἔχει. V, с. 1046—1048: Ἀϋθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν (al. λέγωμεν), ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστίν, οὔτε νοῦς· κτλ. — — οὔτε ἀριθμὸς ἐστίν — — οὔδ' ἐν, οὔδ' ἐνότης, οὔδ' ἐθεότης, ἢ ἀγαθότης, οὔδ' ἐν πνευμᾷ ἐστίν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης, οὔδ' ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῃ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων οὔδ' ἐν τῶν οὐκ ὄντων, οὔδ' ἐν τῶν ὄντων ἐστίν, οὔδ' ἐν τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν· οὔδ' ἐν αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν· κтл.

² Epist. V (Dorotheo), с. 1073: Ἐθαυμαστώθῃ γινῶσις σου ἐξ ἐμοῦ, ἐκραταιώθῃ, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν.

³ Ep. I (Cajo) с. 1065: καὶ εἴ τις ἰδὼν Θεόν, συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινώσκομένων.

⁴ M. th. I, 3, с. 1001: τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. II, 1025: δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνώσις ἰδεῖν, καὶ γινῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γινῶσιν αὐτὸ τὸ (βῆ-ροятно al. αὐτῷ τῷ, al. τοῦτο τὸ) μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινῶναι. Ep. I, 1065: ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνώσις γινῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινώσκόμενα.

цательнаго характера, простое отсутствіе знанія (*διὰ τῆς ἀραδίᾱς*), оно не есть также актъ, сопровождающійся сознаніемъ собственнаго невѣдѣнія (*ὅτι ἄγνοεῖται ὁ ἄγνωστος*); но въ немъ созерцающій не знаетъ и того, что онъ не знаетъ¹, т. е. описываемый актъ съ этой стороны является сходнымъ съ актомъ эстетическаго созерцанія.

Вопросъ о цѣли мистическаго созерцанія съ точки зрѣнія Діонисія не долженъ имѣть мѣста (какъ излишнимъ являлся бы вопросъ о какой-либо посторонней цѣли эстетическаго созерцанія): оно заключаетъ цѣль въ самомъ себѣ, будучи единеніемъ съ Абсолютнымъ. Въ немъ удовлетворяется неудовлетворимое обычнымъ путемъ стремленіе ума къ познанію Непостижимаго, дается со стороны Бога какъ бы опытное завѣреніе въ самомъ фактѣ существованія Его, какъ непостижимаго, въ чемъ умъ не можетъ убѣдиться путемъ дискурсивнаго мышленія по самому существу. Умъ находитъ въ немъ какъ бы успокоеніе въ своемъ стремленіи².

Такова методика спекулятивной мистики Ареопагита, отличающейся часто объективнымъ характеромъ, почти безъ всякихъ психологическихъ разъясненій, какія представляетъ въ особенности западная мистика позднѣйшаго времени. Въ общемъ, нигдѣ такъ ясно не отражается теоретически-интеллектуальный характеръ стремленій греческаго генія въ области богословія, какъ въ ученіи объ экстатическомъ созерцаніи, именно въ томъ видѣ, какой оно имѣетъ у Діонисія. Непостижимое единеніе съ Божествомъ должно удовлетворять ничѣмъ иначе неудовлетворимому стремленію къ познанію Божества, и путь къ нему—есть путь чисто логической, постепенно возвышающейся абстракціи³.

Для бл. Августина, какъ было уже замѣчаемо раньше, человѣкъ является исходнымъ пунктомъ даже въ его спеку-

¹ Maximi Scholia in lib. De div. nomin. II, 2, с. 216—217: ἄγνοοῦμεν ὅτι ἄγνοοῦμεν — — τὰ παρὰ πάσης λογικῆς κτίσεως εὐσεβῶς ἄγνοοῦμενα ἄγνοοῦντες.

² Cf. Max. Schol. с. 217: ἀπὸ τῆς πηγῆς εἰς φθέρειν καταβαίνοντες, συνιέντες ὅτι ἡγνοοῦμεν, ἀριστάμαθα λοιπὸν τοῦ περὶ ἄγνώστου ζητεῖν.

³ M. th. III, с. 1033: ὅσῳ πρὸς τὸ ἀνάντες ἀνανεύωμεν, τοσούτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται κтλ.

ляціи о Богѣ. Наоборотъ, у Діонисія идея Божества служитъ точкою отправленія при опредѣленіи сущности духовно-религіозной жизни самихъ конечныхъ существъ.

Ученіе о мірѣ сотворенныхъ разумныхъ существъ, о сущности и условіяхъ ихъ жизни, излагаемое въ сочиненіяхъ „О небесной іерархіи“ и „О церковной іерархіи“, раскрывается въ этихъ сочиненіяхъ чрезъ установленіе и уясненіе понятія „іерархіи“.

Причина всего, благой Богъ, есть и послѣдняя цѣль для всего существующаго, какъ абсолютное благо и совершенство. Смыслъ жизни конечныхъ существъ можетъ поэтому заключаться только въ стремленіи къ общенію или единенію съ Нимъ п уподобленіи Ему (θεωσις, „обожествленіе“) ¹. Если же стремленіе къ абсолютному благу и совершенству, т. е. къ Самому Богу, обще всѣмъ разумнымъ существамъ, то и отношенія этихъ существъ между собою, очевидно, должны въ концѣ концовъ сводиться не къ чему иному, какъ къ взаимному содѣйствію, направленному къ успѣшнѣйшему достиженію ихъ общей цѣли. Стоящіе на высшихъ ступеняхъ совершенства и близости къ Богу, въ общемъ порядкѣ жизни, естественно должны являться при этомъ руководителями низшихъ. Но Самъ Богъ по отношенію къ этому стремленію конечныхъ существъ къ Нему, какъ абсолютному благу и совершенству, не является только пассивнымъ объектомъ, или просто лишь умопредставляемымъ идеаломъ совершенства. Именно Ему, напрогивъ, какъ можно видѣть изъ ученія, изложеннаго въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“, принадлежитъ наибольшая активность, какъ по отношенію къ міровому процессу вообще, такъ въ частности по отношенію къ жизни разумныхъ существъ. Онъ Самъ является вседѣйствующею силою, все привлекающею къ Себѣ. И когда одни существа содѣйствуютъ другимъ въ достиженіи общей для всѣхъ цѣли жизни, высшіе возводятъ къ ней низшихъ, то они являются не болѣе лишь какъ „споспѣшниками“

¹ E. h. I, 3, с. 371—375: [ἡ λογικὴ σωτηρία καθ' ἡμᾶς (al. τῶν καθ' ἡμᾶς) τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν] οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται, μὴ θεωρουμένων τῶν σωζομένων. Ἡ δὲ θεωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις.

(*σοὐεργός*), по выражению Писанія, самого Бога, дѣйствуютъ при помощи тѣхъ силъ и средствъ, которыя даетъ Самъ же Богъ, и въ своей дѣятельности какъ бы подражаютъ дѣйствіямъ Самого Бога, отражаютъ Его дѣятельность въ мірѣ (*θεουργία, θεία ἐνέργεια, συνέργεια*). Обладаніе въ большей или меньшей мѣрѣ тѣмъ, что необходимо для цѣлей религіозной жизни и въ чемъ собственно и находитъ выраженіе эта жизнь (*τὰ ἱερά*), и обозначается словомъ „іерархія“ (*ἱεραρχία*), понимаемымъ въ отвлеченномъ смыслѣ. Въ конкретномъ смыслѣ, „іерархія“ есть извѣстный разрядъ или порядокъ существъ осуществляющій прежде всего по отношенію къ себѣ требованія религіозной жизни и затѣмъ являющійся руководителемъ въ этой жизни другихъ ¹.

Установленное понятіе іерархіи вообще и прилагается прежде всего къ міру духовному. И именно, этимъ понятіемъ опредѣляется прежде всего общее положеніе и значеніе духовныхъ существъ въ системѣ универса. Какъ существа высшія и болѣе близкія къ Божеству, чисто духовныя существа, называемыя вообще въ Писаніи ангелами, являются силами, чрезъ посредство которыхъ невидимо осуществляется про-

² С. h. III, 1, с. 164: Ἔστι μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμὲ, τάξις ἱερά, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιούμενη, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη. III, 2, с. 165: Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστίν, ἡ πρὸς Θεόν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις, αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγέμονα, καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὄρων, ὡς δυνατόν δι' ἀποτυπούμενος, καὶ τοὺς αὐτοῦ θιασώτας, ἀγάλματα θεῶν τελευτῶν, ἑσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιψώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος. — — Οὐκοῦν ὁ λέγων ἱεραρχίαν, ἱεράν τινα καθόλου διακόσμησιν ὁλοῖ, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμασι ἱεραρχικαῖς, τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱεουργοῦσαν μυστήρια, καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιούμενην. III, 3, с. 168: ἐκίστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις, κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνέργειαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ θυνάμει. τὰ τῇ θεαρχίᾳ (= Θεῷ) φυσικῶς καὶ ὑπερφυσικῶς ἐνόντα. E. h. I, 3, с. 373: Ἔστι μὲν ἱεραρχία πᾶσα — — ὁ πᾶς τῶν ὑποκειμένων ἱερῶν λόγος, καθολικωτάτη (al. ἱερωσύνης λόγος, ἡ καθολικωτάτη, al. ἱερὸς λόγος) τῶν τῆςδε τυχόν ἱεράρχίας, ἡ τῆςδε ἱερῶν συγκαταστάσις. Ἡ καθ' ἡμᾶς οὖν ἱεραρχία λέγεται καὶ ἐστίν ἡ περιεχτικὴ τῶν κατ' αὐτὴν πάντων ἱερῶν πραγματεία — — ἱεραρχίαν ὁ φήσας πάντων ὅμου συλλήβδην ἔφη τὴν ἱερῶν διακόσμησιν. Cf. Maximi Schol. in lib. De cael. hier., с. 29: ἱεραρχία μὲν ἐστίν ἡ τῆς διατάξεως αὐτῆς τῶν ἱερῶν ἀρχή καὶ οἶονεῖ φροντίς· καὶ ἱεράρχης ὁ τῶν ἱερῶν ἀρχων — — οὐ μὴν τῶν ἱερέων — — οὐ μὴν ὁ ἀρχιερεύς.

мышление Божіе о существахъ низшихъ, частіѣе посредниками между Богомъ и родомъ человѣческимъ. На такое значеніе указываетъ самое наименованіе ихъ ангелами и оно ясно засвидѣтельствовано въ Св. Писаніи¹.

Что такое духовный міръ самъ въ себѣ, это знаетъ исполнѣ одинъ только Богъ; знаютъ, конечно, болѣе или менѣе и сами составляющія его существа. И мы можемъ знать о немъ единственно лишь то и настолько, что и насколько открыто Богомъ въ Писаніи и именно чрезъ посредство самихъ же ангеловъ².

Въ данномъ случаѣ мы встрѣчаемся съ ученіемъ, которое, будучи принято въ догматику, дало признанному за св. Діонисія Ареопагита автору наибольшую извѣстность въ христіанскомъ мірѣ, ученіемъ о девяти чинахъ (τάξεις) ангельской іерархіи, раздѣляемой на три лика или три іерархіи (ієραρχίαι, διακοσμήσεις): серафимы, херувимы, престолы; силы, господства, власти; начала, архангелы, ангелы. Наименованія чиновъ, въ большей или меньшей степени—порядокъ ихъ (Еф. I, 21; Кол. I, 16), и, по Діонисію, число, имѣютъ основаніе въ Св. Писаніи. Неяснымъ является вопросъ о фактическихъ основаніяхъ весьма важнаго, однако, раздѣленія ихъ на три лика въ томъ опредѣленномъ видѣ, въ какомъ оно предлагается у автора (какъ неясна вообще исторія происхожденія и первоначальная судьба самихъ ареопagitскихъ сочиненій). Предлагая это раздѣленіе, авторъ не ссылается непосредственно на Писаніе, но на неизвѣстнаго намъ ὁ θεῖος ἱεροτελεστής (т. е. конечно Іерофея), и только

¹ С. h. IV, 2, с. 180: (Αἱ ἁγίαι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις εἰσιν) αἱ πρῶτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντοῖ· καὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιοῦτος· διὸ καὶ παρὰ πάντα τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐκκρίτως ἡξίωvται, διὰ τὸ πρῶτως εἰς αὐτάς ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἑλλαμψιν, καὶ δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας. D. n. IV, 22, с. 724: εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ (αἱ. τοῦ ἀγαθοῦ) ὁ ἄγγελος, φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, ἔσοπτρον — — ἀναλάμπων ἐν ἑαυτῷ — — τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν αὐτοῖς σιγῆς.

² С. h. VI, 1, с. 200: ἀδύνατον — — ἡμᾶς εἶδεναι τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια, — — εἰ ἢ ἡ που φαίη τις, ὅσα δι' αὐτῶν ἡμᾶς, ὡς τὰ οἰκεῖα καλῶς εἰδόντων, ἡ θεαρχία μεμυσταγώγηκεν. Οἰκοῦν ἡμεῖς μὲν οὐδὲν αὐτοκινήτως ἐροῦμεν· ὅσα δὲ — — ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐθεωρήθη — — ἐκθησόμεθα.

тотъ уже болѣе или менѣе долженъ былъ утверждаться на данныхъ Откровенія ¹.

Съ спекулятивной стороны, ученіе это должно представлять не что иное, какъ дальнѣйшее приложеніе раскрытаго уже выше понятія о сущности религіозно-духовной жизни, по которому высшіе и совершеннѣйшіе являются руководителями въ достиженіи цѣлей религіозной жизни для низшихъ и менѣе совершенныхъ. Раздѣляясь на классы, духовный или ангельскій міръ внутри себя представляетъ отношенія, подобныя тому, какое существуетъ между небесною іерархіею вообще и родомъ человѣческимъ. Отдѣльныя іерархіи, или классы, на которыя онъ раздѣляется, имѣютъ частнѣйшія подраздѣленія и между ними всюду повторяются одни и тѣже отношенія, какъ между высшими и низшими. Вообще должно, по Діонисію, представлять этотъ міръ состоящимъ изъ существъ, по самой природѣ до безконечности разнообразно и въ различной степени отражающихъ божественныя совершенства и въ силу этого различія, по установленнымъ самимъ Творцомъ законамъ, находящихся въ постоянномъ взаимодействіи. Совершеннаго равенства нѣтъ даже между отдѣльными индивидуумами, даже во внутренней жизни индивидуума должно быть различіе между отдѣльными силами. Этимъ богоустановленнымъ порядкомъ отношеній разумныхъ существъ обуславливается гармонія міроваго бытія въ стремленіи всѣхъ къ единой цѣли ². Общее указаніе на то, что

¹ С. л. VI, 2, с. 200: Πάσας ἡ θεολογία τῆς οὐρανίου οὐσίας ἐννεία κέκληκεν ἐκφαντορικᾶς ἐπωνυμίας· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστῆς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικᾶς διακοσμήσεις. Καὶ πρώτην μὲν εἶναι φησι τὴν περὶ Θεὸν οὐσαν αἰεὶ, καὶ προσευχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνωθῆαι παραδεδομένην τοῦς τε γὰρ ἁγιωτάτους θρόνους, καὶ τὰ πολυόμματα καὶ πολύπτερα τάγματα, Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὀνομασμένα, κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ Θεὸν ἀμέσως ἰδρῦσθαι, φησὶ παραδιδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν. — Δεύτεραν δὲ εἶναι φησι, τὴν ὑπὸ τῶν ἐξουσιῶν, καὶ κυριοτήτων, καὶ δυνάμεων συμπληρουμένην. Καὶ τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν, τὴν τῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρχῶν διακόσμησιν. Одно изъ древнѣйшихъ перечисленій всѣхъ девяти чиновъ встрѣчается въ молитвѣ, приводимой въ Constit. apost. VII, 35, Migne, s. gr. t. 1, с. 1029: σεραφίμ, χερουβίμ, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις.

² С. л. X, 1, 2, 3, с. 273.

въ мірѣ ангельскомъ высшіе являются посредниками для низшихъ при возведеніи всѣхъ къ совершенству Самимъ Богомъ, авторъ находитъ въ Св. Писаніи въ изображеніяхъ пророческихъ видѣній и вообще въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ одни ангелы представляются получающими наученіе и повелѣнія отъ другихъ ¹.

Но Св. Писаніе говоритъ болѣе, чѣмъ только просто о фактѣ различія между ангелами, о существованіи въ мірѣ ангельскомъ различныхъ порядковъ или чиновъ. Оно сообщаетъ и самыя наименованія чиновъ. Если вообще небесная церковь должна представлять высшее осуществленіе идеала религіозной жизни и болѣе или менѣе полное отраженіе божественныхъ совершенствъ, то эти наименованія должны содержать, по Діонисію, указаніе на различныя стороны этого идеала и выражать нѣкоторыя особыя свойства каждаго порядка духовныхъ существъ ². Въ первой тріадѣ чистыхъ духовъ, непосредственно предстоящей Богу, наименование серафимовъ (σераφίμ), которымъ дается представленіе вообще объ огнѣ по переводу этого слова съ еврейскаго языка, указываетъ, соотвѣтственно общему значенію символа огня, наиболѣе часто употребляемаго въ Писаніи по отношенію къ Самому Богу, на высочайшую энергію духовной жизни существъ, находящихся въ постоянной и непосредственной близости къ источнику жизни. Херувимы (херουβίμ, — πλῆθος γνώσεως, ἡ χάρις σοφίας) являются высшимъ осуществленіемъ идеала религіознаго вѣдѣнія. Престолы (θρόνοι) суть идеаль чистоты и возвышенности надъ всѣмъ низшимъ и готовности къ воспріятію воздѣйствій со стороны Божества ³. По отношенію къ наименованіямъ чиновъ второй тріады (хориότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι), дается авторомъ абстрактный анализъ выражаемыхъ ими понятій ⁴. Въ третьей іерархіи, ближайшей къ людямъ, начала (ἀρχαί) осуществляютъ принципъ начальствованія, цѣль

¹ С. л. VII, 3, с. 209; VIII, 2, с. 240.

² С. л. VII, 1, с. 205: πᾶσα τῶν οὐρανίων νοῶν ἐπωνυμία δηλώσιν ἔχει τῆς ἐκείνου θεοειδοῦς ιδιότητος.

³ С. л. VII.

⁴ С. л. VIII.

котораго возведеніе всего къ единому Началу всего. Наименованіе архангеловъ (ἀρχάγγελοι) указываетъ на среднее положеніе ихъ между началами и ангелами. Ангелы (ἄγγελοι) находятся въ непосредственныхъ отношеніяхъ къ роду человѣческому, почему носятъ наименованіе ангеловъ по преимуществу. Чрезъ эту послѣднюю іерархію осуществляется собственно промышленіе о родѣ человѣческомъ¹.

Основная идея ученія автора „небесной іерархіи“ есть, такимъ образомъ, идея разнообразія духовно-разумныхъ существъ, какъ представляющихъ отраженіе въ различныхъ степеняхъ и съ различныхъ сторонъ единого для всѣхъ идеала духовной жизни, что съ объективной точки зрѣнія понимается въ смыслѣ различной степени близости къ абсолютно совершенному Существу. У Августина вниманіе обращено преимущественно на внутреннюю жизнь личности. Для Діонисія главною задачею является выясненіе объективныхъ отношеній конечныхъ существъ къ Абсолютному и между собою.

Совершенное осуществленіе законовъ духовно-религіозной жизни представляетъ, по Діонисію, міръ чисто духовный, ангельскій, „небесная іерархія“. Небесная церковь является какъ бы идеаломъ по отношенію къ земной. Но законы духовно-религіозной жизни должны быть въ общемъ одни и тѣ же, какъ для чисто духовныхъ существъ, такъ и для человѣчества, для существъ духовно-чувственныхъ. Всѣ разумныя существа стремятся къ одной и той же цѣли, къ Богу, и въ Немъ находятъ благо; уподобленіе же Богу и единеніе или общеніе съ Нимъ вообще въ мірѣ разумныхъ существъ достигается стоящими на низшихъ ступеняхъ при помощи занимающихъ высшее положеніе. Такія отношенія существуютъ между міромъ духовнымъ вообще и родомъ человѣческимъ, между существами различныхъ порядковъ въ самомъ духовномъ мірѣ. Тѣ же самыя отношенія повторяются и въ средѣ рода человѣческаго и отражаются въ устройствѣ земной церкви, въ которой духовно-религіозная жизнь чело-вѣчества на землѣ находитъ высшее выраженіе и завершеніе.

¹ С. II. IX.

И здѣсь изъ общей совокупности членовъ церкви выдвигаются божественною волею и избраніемъ ¹ нѣкоторые въ качествѣ руководителей прочихъ и они составляютъ „церковную іерархію“. Полнота іерархическихъ полномочій сосредоточивается собственно въ носителяхъ епископскаго сана, „іерархахъ“, тогда какъ пресвитеры и діаконы являются представителями частныхъ функцій дѣятельности іерархіи, зависящими отъ епископа ². Эта іерархія занимаетъ въ общемъ порядкѣ существъ слѣдующее мѣсто послѣ небесной и есть какъ бы четвертая послѣ трехъ іерархій, на которыя подраздѣляется небесная ³. Какъ въ мірѣ духовномъ каждый предшествующій порядокъ существъ имѣетъ посредствующее значеніе для послѣдующаго въ дѣлѣ усвоенія исходящаго отъ Бога Откровенія, такъ назначеніе іерархіи въ церкви земной состоитъ въ томъ, чтобы проводить въ жизнь членовъ церкви дарованное человѣчеству откровеніе въ широкомъ смыслѣ. Значеніе ея основывается на томъ, что она является провозвѣстницею божественной истины и божественной воли, должна во всемъ поступать такъ, какъ бы движущею силою всегда былъ самъ Богъ ⁴.

Но вниманіе мистическаго писателя при изображеніи дѣятельности церковной іерархіи и вообще уясненіи смысла церковной жизни обращено не на дѣятельность ея, направленную къ наученію вѣрующихъ истинамъ христіанства въ общемъ смыслѣ, и не на значеніе ея въ отношеніи къ управленію церковію и руководство паствою въ нравственной жизни. Оно почти исключительно сосредоточено на той сторонѣ ея, которая имѣетъ отношеніе къ мистической основѣ церковной жизни, насколько она находитъ выраженіе въ богослуженіи и таинствахъ.

Значеніе таинствъ, какъ извѣстныхъ дѣйствій, совершаемыхъ церковною іерархіею, заключается, по Діонисію, вообще въ томъ, что чрезъ нихъ для членовъ церкви дается воз-

¹ Е. н. V, II, 5, с. 313: ἡ ἱεραρχικὴ ἐκλογή.

² Е. н. V, I, 4—7, V, III, 7.

³ С. н. X, 1, с. 273.

⁴ Е. н. VIII, III, 7, с. 564.

возможность вступать въ мистически-реальныя, т. е. сокрытыя подъ символическими формами и недоступныя для чувственнаго познанія, но тѣмъ не менѣе дѣйствительныя отношенія ко Христу, чрезъ приложеніе къ ихъ жизни дѣла Христова и воспроизведеніе его въ символическихъ дѣйствіяхъ въ его вѣчномъ, такъ сказать, метафизическомъ значеніи. Начало этимъ отношеніямъ полагается въ таинствѣ крещенія (μυστήριον φωτισματος), въ которомъ человѣкъ впервые начинаетъ существовать для новой истинной жизни по образу Божію, рождается для нея.¹ Въ Евхаристіи (μυστήριον συνάξεως, εἵτου κοινωνίας. Εὐχαριστία) священнодѣйствующій воспроизводитъ подъ чувственными образами фактъ вочеловѣченія Христа, исшедшаго въ этомъ вочеловѣченіи изъ сокровенной области, гдѣ Онъ пребываетъ по своему Божеству, какъ непостижимо единый, въ область чувственного и множественнаго бытія. Невидимый Христосъ въ этомъ величайшемъ священнодѣйствіи дѣлается видимымъ и вступаетъ въ общеніе съ пріобщающимися св. Даровъ.² Таинство мѣра (μύρου τελετή), равное по своей „совершительной силѣ“ предыдущему, есть воспроизведеніе вѣчной истины освященія чело-вѣчества Христа Его Божествомъ, освященія, созерцаемаго серафимами, какъ непосредственно предстоящими Божеству, и сообщаемаго всему, что требуетъ освященія.³

Если ученіе ареопагитскихъ сочиненій о Богѣ и Его познаніи имѣло руководящее значеніе для мистическаго на-правленія богословія позднѣйшаго времени, какъ восточнаго,

¹ E. h. II, с. 392: ἡ τοῦ εἶναι θεῖως ἡμᾶς ἀρρόητος ἀτὰρ δημιουργία, ἀναγέννησις. θεία γέννησις; 404: ἡ τῆς θεογενεσίας τελεῖσις.

² E. h. III, III, 13, с. 444: Διαγράφει ἐν τοῦτοις (ὁ ἱεράρχης въ открытіи св. Даровъ, раздѣленіи и раздаяніи для пріобщенія) αἰσθητῶς, ὑπ' ὅψιν ἁγίων Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωὴν, ἐκ τοῦ κατὰ τὸν Θεῖον (al. τὸ θεῖον) κρυφίου, τῇ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῳ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει: φιλανθρώπως ἐξ ἡμῶν (al. εἰς φύσιν ἡμῶν, εἰδοποιούμενον. καὶ πρὸς τὸ περιστὸν ἡμῶν ἀναλ- λωίῳτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἐνὸς προϊόντα, καὶ διὰ τῆς ἀγαθοουργοῦ ταύτης φιλανθρω- πίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν καλοῦντα τὸ ἀνθρώπειον (al. ἀνθρώπινον) φύλον.

³ E. h. IV, III, 10, с. 484: (ἡ παράδοσις) τῷ θεῷ μύρῳ χρῆται πρὸς παντὸς ἱεροῦ τελεσιουργίαν, ἐναργῶς ὑποδεικνύουσα (al. ὑποδεικνύσα), κατὰ τὸ Λόγιον, ἀγιάζοντα τὸν ἀγιάζόμενον, ὡς αὖτε ταῦτὸν ὄντα ἑαυτῷ κατὰ πᾶσαν τὴν θεαρχικὴν ἀγαθοουργίαν.

такъ и западнаго, если для догматики наиболѣе важнымъ оказалось изложенное въ нихъ ученіе объ ангелахъ, на которомъ по преимуществу утверждается вообще широкая извѣстность ихъ автора, хотя и съ чужимъ именемъ, — то непосредственно для восточной церкви, какъ было уже сказано, наибольшее значеніе имѣло приложеніе авторомъ его спекуляціи къ уясненію церковной жизни, какъ находящей особое и высшее выраженіе въ богослуженіи съ таинствами въ центрѣ. Понимая богослуженіе какъ выраженіе въ извѣстной формѣ религіозной истины, византійская церковь, послѣ утвержденія догмы на вселенскихъ соборахъ, поставила своею задачею вообще воплощеніе догмы въ богослуженіи съ цѣлію проведенія ея въ сознаніе и жизнь вѣрующихъ. Отсюда, при взглядѣ на таинства, какъ средства для достиженія единенія съ самимъ Божествомъ, и при требованіи активнаго, сопровождающагося созерцаніемъ религіозной истины, участія въ богослуженіи, послѣднее получило въ восточной церкви несравненно большее значеніе, чѣмъ въ западной. Но такой „литургическій“ характеръ восточной церкви, если и не возникъ впервые, то по крайней мѣрѣ прочно утвердился подъ вліяніемъ именно авторитета Діонисія, котораго всегда имѣютъ болѣе или менѣе въ виду другіе позднѣйшіе греческіе изъяснители богослуженія, начиная съ Максима.

II. Св. Григорій Нисскій ¹.

Объективно-метафизическая точка зрѣнія восточнаго богословія, особенно ясное выраженіе и широкое примѣненіе нашедшая въ ареопагитскихъ сочиненіяхъ, у св. Григорія Нисскаго (род. ок. 330), въ томъ трактатѣ его, который под-

¹ Opp. S. Gregorii Nysseni, Migne, s. gr. t. 44—46, ed. Fronto-Ducaei (Paris. 1615, 1638). Критическое изданіе сочиненій *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (t. 44, cf. s. l. t. 67) и *Περὶ ἐξαγμέρου* далъ G. H. Forbesius (Forbes). S. Gr. Nysseni Basilii magni fratris quae supersunt omnia. I. Burntisland. 1855—1861 (изд. не окончено; Bardenhewer, 282). Русскій переводъ трактата. «Объ устроеніи челоуѣка» см. Творенія св. Григорія Нисскаго. Ч. I. Москва. 1861 (Творенія св. отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемые при Моск.

лежитъ въ данномъ случаѣ разсмотрѣнію, находятъ примѣненіе въ отношеніи къ антропологіи.

Темою трактата его „Объ устроеніи человѣка“ служитъ мысль о созданіи человѣка по образу Божію. Исходною точкою онъ избираетъ текстъ изъ книги Бытія: „с^отворимъ ч^оловѣка по образу нашему и по подобію“ (Быт. I, 26) и хочетъ представить въ своемъ сочиненіи истолкованіе этихъ словъ. Мысль о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, была, какъ мы видѣли, основною мыслью и для Августина въ его спекуляціи. Но западный и восточный мыслители пользуются ею совершенно различно. Если человѣкъ есть образъ Бога, то, по бл. Августину, мы можемъ заключать, что находимое нами въ человѣческой душѣ, такъ или иначе должно находиться и въ Богѣ: чрезъ познаніе души мы можемъ придти къ познанію Бога. Совершенно инымъ путемъ идетъ Григорій. Если человѣкъ есть образъ Бога, то въ человѣческомъ существѣ мы можемъ найти и должны находить отраженіе того, что заключается въ Существо божественномъ, насколько мы можемъ знать о Немъ (болѣе всего, разумѣется, изъ Откровенія): познаніе Бога ведетъ къ познанію человѣка. Въ то время, какъ бл. Августинъ хочетъ примѣнить субъективно-психологическій методъ къ богословію, св. Григорій объективно-метафизическій, такъ сказать—богословскій методъ хочетъ распространить и на психологію или вообще антропологію.

Такимъ образомъ, въ ученіи о человѣкѣ онъ исходитъ изъ понятія о Богѣ. Самымъ общимъ понятіемъ въ примѣненіи къ данному случаю будетъ, по Григорію, то, что Богъ есть абсолютная полнота благъ (πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν τὸ θεῖον). Человѣкъ, какъ образъ Божій, отражаетъ въ себѣ эти блага

Духовной Академіи. Т. 37). — На русскомъ языкѣ извѣстны сочиненія: Д. Тихомировъ. Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ. Могилевъ на Дняпрѣ. 1886. А. Мартыновъ. Ученіе св. Григорія еп. Нисскаго о природѣ человѣка. Москва. 1886. В. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887—1888. Новѣйшія западныя сочиненія объ антропологіи св. Григорія: А. Krampf. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzburg. 1889. F. Hilt. Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln. 1890.

То, что Богъ имѣетъ самобытно, то же самое человѣкъ имѣетъ отъ Бога; различіе между Богомъ и человѣкомъ состоитъ въ томъ, что тѣ же самыя блага существуютъ въ человѣкѣ какъ въ особенномъ, сотворенномъ и измѣняющемся субъектѣ (τὸ ὑποκειμένον) ¹.

Очевидно, образа Божія нельзя искать въ какой-либо одной сторонѣ человѣческаго существа. Но и въ цѣломъ человѣкѣ, въ смыслѣ индивидуума, не можетъ, по Григорію, отразиться вся полнота божественныхъ благъ [(πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν): обиліе божественныхъ даровъ можетъ быть воспринято и безпредѣльность божественныхъ совершенствъ можетъ быть отражена въ большей или меньшей полнотѣ только всѣмъ человѣчествомъ въ полномъ его составѣ (τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα, πλήρωμα τῶν ψυχῶν). Созданіе человѣка по образу Божію было созданіемъ не одного только перваго человѣка, но и всей человѣческой природы или всего человѣчества въ немъ (ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον) ². Единичная личность не можетъ быть адекватнымъ выраженіемъ идеи человѣчества и полнымъ отраженіемъ образа Божія; самое названіе „человѣкъ“, по Григорію, прилагается къ человѣку какъ индивидууму лишь вслѣдствіе неточнаго словоупотребленія ³.

Но эти разъясненія сами по себѣ даютъ не болѣе, какъ только общее указаніе пути, по которому должно идти въ рѣшеніи вопроса объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Для рѣшенія этого вопроса нужно, имѣя въ виду идею Первообраза, ближе всмотрѣться и въ природу самого человѣка.

¹ De opif. hom. cap. XVI, Migne, s. gr. t. 44, с. 184.

² XVI, с. 185.

³ Въ этомъ пунктѣ, между прочимъ, сказывается различіе между восточнымъ воззрѣніемъ на человѣка и западнымъ (бл. Августина), въ которомъ выдвигается на первый планъ значеніе человѣка какъ личности и человѣкъ представляется самодовлѣющимъ существомъ, которое въ себѣ самомъ живетъ полною внутреннею жизнью и изъ себя самого развиваетъ ее. Воззрѣніе Григорія, въ основѣ котораго лежитъ реализмъ платоновской философіи, и нынѣ подвергается на западѣ критикѣ (ср. Überweg, Gesch. d. Philos. II³, 74). Въ богословіи Григорія и вообще восточномъ оно имѣетъ важное приложеніе и въ другихъ отношеніяхъ (ученіе о Троицѣ); вообще же у Григорія мысль о единствѣ человѣчества по его природѣ и отношенію къ Богу есть одна изъ любимыхъ и часто повторяемыхъ мыслей.

Богъ, творецъ всего и обладатель всѣхъ благъ, есть верховный Царь всего. Создавая человѣка по своему образу, Онъ и его поставилъ царемъ въ извѣстной области сотвореннаго бытія (σχεῦος εἰς βασιλεία; ἐνέργεια ἐπιτήδειον). Образъ Божій такимъ образомъ опредѣляется ближе въ царственномъ положеніи человѣка надъ окружающимъ его міромъ. Человѣкъ вводится въ міръ, какъ царь во дворецъ; дары природы предлагаются въ его распоряженіе и пользованіе, какъ бы на пиру. Какъ царь, онъ получаетъ все, соотвѣтствующее его положенію и необходимое для выполненія его назначенія: облачается въ порфиру добродѣтели, получаетъ скипетръ нетлѣнія и вѣнецъ правды. Богъ, создавая человѣка, дѣлаетъ въ немъ какъ бы изображеніе Себя Самого и даетъ ему все, что Самъ имѣетъ: умъ и слово, способность къ любви, способность видѣть и слышать, изслѣдовать (νοῦς καὶ λόγος, ἀγάπη, ὁψις, ἀκοή, διά- νοια) ¹.

Но главное, въ чемъ выражается царственное достоинство человѣка и образъ Божій, есть умъ (νοῦς). Какъ способность созерцанія, онъ прежде всего отражаетъ божественный Первообразъ и это отраженіе распространяетъ на всѣ области жизни человѣческой. Если человѣкъ есть центръ и царь природы, то центръ и царственное (τὸ ὑπερνοικόν) въ человѣческомъ существѣ есть умъ; въ обладаніи умомъ и заключается основаніе царственнаго положенія человѣка надъ прочимъ міромъ. Все въ человѣкѣ указываетъ на такое значеніе ума. Самое тѣлесное устройство человѣка, въ отличительныхъ его особенностяхъ въ сравненіи съ животными, объясняется изъ присутствія въ человѣкѣ ума и служитъ его цѣлямъ. Такъ, человѣкъ слабъ по физической своей природѣ и лишенъ естественныхъ средствъ къ защитѣ отъ вредныхъ вліяній. Но его умъ заставляетъ служить себѣ внѣшнія силы природы, пользуется, на примѣръ, силами животныхъ; еслибы эти силы были въ самомъ человѣкѣ, онѣ часто служили бы только излишнимъ бременемъ ². Далѣе, человѣкъ обладаетъ руками при прямомъ положеніи тѣла,—и это даетъ ему воз-

¹ Сар. I - V.

² VII.

возможность свободного употребленія голосовыхъ органовъ, которые являются въ немъ органами членораздѣльной рѣчи. Но даръ слова данъ человѣку какъ средство для ума къ выраженію внѣ своихъ движеній; ибо самъ умъ невидимъ и пользуется органомъ рѣчи, какъ музыкантъ лирою и флейтою ¹. Внѣшнія чувства въ человѣкѣ, наоборотъ, являются средствомъ для полученія умомъ воспріятій извнѣ ².

Что же такое умъ, νοῦς, самъ по себѣ? Онъ присутствуетъ во всѣхъ движеніяхъ человѣка, всѣмъ управляетъ, все можетъ созерцать ³, но самъ онъ не можетъ быть созерцаемъ (ἀθεώρητος). Онъ можетъ быть познаваемъ только въ своихъ дѣйствіяхъ; онъ всегда есть созерцающій, но никогда не бываетъ созерцаемымъ ни для себя, ни для другого. Въ этомъ свойствѣ Григорій усматриваетъ сходство человѣческаго ума съ божественнымъ ⁴. Умъ не имѣетъ какого-либо особеннаго мѣстопробыванія въ извѣстныхъ частяхъ организма (сердцѣ, головѣ), хотя извѣстные органы имѣютъ преимущественное значеніе для него въ его дѣятельности; онъ зависитъ отъ ихъ состоянія такъ же, какъ музыкантъ отъ состоянія своихъ инструментовъ (болѣзнь, состояніе сна) ⁵. Вообще умъ должно мыслить внѣ пространственныхъ опредѣленій: онъ не находится ни въ тѣлѣ, ни внѣ тѣла ⁶. Непостижимый и внѣпространственный, умъ составляетъ въ человѣкѣ самое существо его души, или лучше—онъ есть самая душа (ἡ νοερά ψυχή, ἡ λογική). Такъ называемая чувствующая душа и душа питающая (αἰσθητικὴ καὶ θρεπτικὴ ἐνέργεια), которыя общи человѣку съ животными, а послѣдняя и съ растеніями, не суть особыя души; въ человѣкѣ онѣ выражаютъ лишь отношеніе къ области чувственнаго бытія ума (νοῦς), который и даетъ возможность душѣ человѣческой быть и называться душой. Если же способность чувственного воспріятія существуетъ

¹ VIII--IX.

² X.

³ VI.

⁴ XI.

⁵ XII--XIII.

⁶ XV, с. 177: οὐχὶ μέρει τινι τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται — — οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἐνδοθεν κρατούμενος. κτλ.

и въ животныхъ, а жизненная энергія и въ растеніяхъ, помимо ума, и онѣ называются душами, то называются не точно (*ἐκ κατάχρησως*) ¹.

Такимъ образомъ, духъ человѣческій ² характеризуется у св. Григорія съ интеллектуальной стороны. Существо души и образъ Божій полагается въ томъ, что она есть умъ, который какъ способность къ созерцанію, по самой природѣ предназначенъ къ отраженію въ себѣ своего Первообраза.

Насколько человѣкъ по существу своему есть умъ и насколько особенности его природы имѣютъ отношеніе къ уму, онъ есть образъ Божій. Но, продолжая далѣе разсматривать природу человѣка, мы находимъ, что хотя человѣкъ, какъ умъ, есть образъ Божій и долженъ отражать въ себѣ свойства Первообраза, въ дѣйствительности онъ является съ такими чертами, которыя не принадлежатъ и ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приписаны Первообразу. Таковы общія съ животными матеріальный составъ и устройство тѣла человѣка, подверженность страстямъ, тлѣнность. Ничего подобнаго нельзя предположить въ Богѣ и всѣ подобныя черты, по Григорію, могутъ выражать только уклоненіе человѣка отъ своего Первообраза, или послѣдствія этого уклоненія, и только такимъ образомъ и могутъ быть объяснены. Поэтому, говоря о человѣкѣ, нужно всегда имѣть въ виду различіе между настоящимъ его состояніемъ, когда онъ является съ указанными чертами, съ одной стороны, и съ другой состояніемъ первоначальнымъ, до уклоненія его отъ своего Первообраза, или до грѣхопаденія, а равно и состояніемъ будущимъ, которое будетъ возстановленіемъ первоначальнаго ³.

Разсматривая настоящее, эмпирическое состояніе человѣка, Григорій останавливается 1) на фактѣ различія половъ, общаго у человѣка съ животными; 2) на привязанности человѣка къ чувственности, порабоощающей его психиче-

¹ XIV, XV с. 176: (*ὅτι*) *κατὰ φύσιν*, ἢ *λογικὴ* καὶ *ἐστὶ* καὶ *λέγεται*· αἱ δ' ἄλλαι *ἀφ' ὧν* *κατὰ χρίσιν* *κατανοοῦνται*. Cf. XXX, с. 256.

² Если переводить греческую терминологию на современный языкъ и уклониться отъ буквальной (славянской) передачи ея, то *νοῦς* должно быть передано словомъ «духъ».

³ I.

скую жизнь; 3) на зависимости человека отъ внѣшней матеріальной природы по тѣлу, выражающейся, напримѣръ, въ необходимости для него пищи для поддержанія тѣлеснаго существованія.

Первая черта, различіе половъ и вообще тѣлесная организація человека въ нынѣшнемъ ея видѣ, не принадлежитъ, по Григорію, къ сущности человека, какъ образа Божія: ея нѣтъ въ Первообразѣ и она обща человеку съ животными. Въ этой мысли его утверждаютъ слова Христа о будущемъ, возстановленномъ состояніи людей, что въ воскресеніи *„ни женятся, ни посяиютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть“* (Мѡ. XII, 30), и слова апостола о Христѣ, Которымъ возстановлена истинная человѣческая природа, что въ Немъ *„нѣсть мужескій полъ, ни женскій“* (о Христѣ = ἐν Χριστῷ, во Христѣ, Гал. III, 28). Указаніе на это онъ находитъ и въ повѣствованіи книги Бытія о твореніи человека.

Цѣлю Творца при созданіи человека по образу Божію, былъ человекъ вообще, а не мужчина и женщина (Быт. I, 26: *«сотворимъ человека по образу нашему и по подобію»*); поэтому-то сотвореніе человека вообще (I, 27: *„и сотвори Богъ человека, на образъ Божій сотвори его“*) и отличается у Бытописателя отъ сотворенія животной стороны его природы, съ различіемъ двухъ половъ (*„мужа и жену сотвори ихъ“*). Эта послѣдняя сторона присоединена Богомъ къ образу Божію въ человекѣ лишь въ виду будущаго грѣхопаденія его; ибо для Бога будущее есть тоже, что настоящее ¹. Человекъ самъ, *„въ чести сый“*, уподобилъ себя *„скотомъ немысленнымъ“* (Пс. XLVIII, 13, 21). Животная природа человека, такимъ образомъ, есть и созданіе Бога, и слѣдствіе паденія самого человека. На то возраженіе, что различіе половъ есть необходимое условіе размноженія рода че-

¹) XVI, с. 185: ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν — ἐπακολουθήσας, μᾶλλον δὲ προκατανοήσας τῇ προγνώστικῇ δυνάμει, πρὸς ὅτι ῥέπει κατὰ τὸ αὐτοκρατὸς — τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἢ κίνησις — ἐπιτεχνᾶται τῇ εἰκόνι τὴν περὶ τὸ ἄρσεν τε καὶ θῆλυ διαφορὰν, ἣτις οὐκέτι πρὸς τὸ θεῖον ἀρχέτυπον βλέπει· XVII, с. 189; XXII, с. 205.

ловческаго, Григорій отвѣчаетъ, что именно съ этой цѣлю Богъ и присоединилъ его къ природѣ человѣческой,—но единственно потому, что человѣкъ сдѣлался чрезъ грѣхопаденіе неспособнымъ къ другому способу размноженія, котораго мы не можемъ и представить, но который долженъ былъ существовать и который во всякомъ случаѣ (πάντως;) имѣлъ мѣсто въ мірѣ ангельскомъ ¹.

Находясь въ ряду животныхъ по своей тѣлесной природѣ, человѣкъ естественно и въ душевной своей жизни отражаетъ состоянія, свойственныя животнымъ по ихъ стремленію къ сохраненію и продолженію своего чувственно-тѣлеснаго бытія. Но что въ животныхъ совершенно естественно и необходимо, то въ человѣкѣ, служа препятствіемъ къ проявленію высшей стороны его существа, является предосудительнымъ. Между тѣмъ, умъ, не довольствуясь тѣми формами, въ которыхъ проявляется чувственность въ животныхъ, безъ конца умножаетъ и разнообразитъ страсти (τὰ πάθη). Образъ Божій чрезъ это часто затемняется. Однако силы души, проявляющіяся въ привязанности ея къ чувственнымъ предметамъ, тѣ же самыя, которыя обнаруживаются при обращеніи ея къ истинному предмету ея стремленія; поэтому, по Григорію, чрезъ простую, такъ сказать, перемѣну объекта дѣятельности, каждый порокъ можетъ быть превращенъ въ соотвѣтствующую добродѣтель ². Душа подчиняется чувственности уже невольно, вслѣдствіе прирожденныхъ потребностей тѣла. Такихъ потребностей, каковы, напр., потребность въ пищѣ, не было бы у человѣка, еслибъ онъ не былъ тѣмъ чувственно-тѣлеснымъ существомъ, какимъ является по причинѣ грѣхопаденія. По своему первоначальному назначенію, какъ существо духовное, онъ не нуждался бы въ тѣлесной пищѣ, а только въ духовной,—такъ какъ Св. Писаніе указываетъ кромѣ тѣлесной еще духовную пищу. Онъ могъ заимствовать истинное и сущее благо непосредственно отъ Бога; Логосъ

¹ XVII, с. 189: ὅστις ἐστὶν ἐν τῇ φύσει τῶν ἀγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος, ἄρρητος μὲν καὶ ἀνεπινόητος στοχασμὸς ἀνθρωπίνους, πλὴν ἀλλὰ πάντως ἐστίν. XVI—XVII.

² XVIII.

или Слово Божіе доставляло ему всякое благо; Его-то и нужно разумѣть подъ „*всякимъ·древомъ райскимъ*“ (Быт. III, 2), или *древомъ*, которому имя „*τό πᾶν*“, и которое по существу тождественно съ *древомъ жизни*, такъ какъ благо, проявляясь въ различныхъ видахъ, одно по существу ¹.

Причина ненормальнаго состоянія человѣка въ томъ, что умъ (νοῦς) его, который долженъ быть чистымъ зеркаломъ, обращеннымъ къ Богу и отражающимъ Его, вмѣсто того отвратился отъ Бога, обратился къ матеріи и воспріалъ въ себя ея неустроенность ². Человѣкъ подобенъ въ настоящее время статуѣ съ двумя лицами: однимъ обращеннымъ впередъ и другимъ — назадъ. Естественный порядокъ отношеній между различными элементами сотвореннаго міра и Богомъ (Θεός, νοῦς — εἰκὼν Θεοῦ, φύσις ἀνθρώπου — εἰκὼν εἰκόνοϛ, δλῆ) нарушенъ. Въ этомъ нарушеніи и состоитъ зло, какъ ненормальное состояніе міра и человѣка (ἡ κακία). Человѣкъ хочетъ найти благо тамъ, гдѣ его нѣтъ; зла, какъ какаго-либо объективнаго предмета его стремленій и дѣятельности, въ дѣйствительности нѣтъ ³. Какимъ образомъ человѣкъ, обладая умомъ, могъ отклониться отъ истиннаго блага и усмотрѣть благо тамъ, гдѣ его въ дѣйствительности не было, объясненіе этого можно видѣть только въ томъ, что зло, если человѣкъ избираетъ его, никогда не представляется уму какъ зло, но всегда подъ видомъ блага ⁴; грѣхопаденіе есть обманъ или заблужденіе ума. Поэтому-то паденіе человѣка въ Библии выражается подъ образомъ вкушенія отъ древа познанія *добра* и *зла*. Стремленіе къ познанію, вкушеніе отъ древа *познанія* было въ этомъ случаѣ, по Григорию, преступнымъ, потому что познаніе предполагаетъ и склонность къ познаваемому предмету (γνώσις — διάθεσις, въ отличіе отъ εἰδησις). При этомъ первоначальное появленіе въ

¹ XIX.

² XII, с. 164: οἷον γάρ τι κάτοπτρον κατὰ νότου τὴν τῶν ἀγαθῶν ἰδέαν ὁ νοῦς ποιησάμενος — — τῆς ὕλης τὴν ἀμορφίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναμίσσεται.

³ XII, с. 164: τὸ κακὸν — μὴ ὄν, — ἄλλο τι νομιζόμενον καὶ ἕτερον διὰ τῆς πείρας ἀνακρινόμενον.

⁴ XX, с. 200: συμμίκτος πῶς ἐστὶ τοῦ κακοῦ ἢ φύσις, τὸ κακὸν περιήνηται τῷ καλῷ.

умъ чловѣка мысли о существованіи блага тамъ, гдѣ его нѣтъ, можетъ быть объяснено только изъ вѣшняго вліянія, изъ внушенія со стороны посторонняго существа, иначе говоря, оно совершенно не можетъ быть объяснено само по себѣ ¹.

Таковы слѣдствія паденія чловѣка и сущность его. Паденіе состояло въ отвращеніи чловѣка, какъ духовнаго существа, отъ Бога и подчиненіи его чувственности; слѣдствія—вообще въ присоединеніи къ чловѣческой природѣ животной, съ которой неизбѣжно соединяется подверженность страстямъ и тлѣнію. Слѣдствія, по Григорію, предшествовали паденію, по причинѣ предвѣдѣнія Богомъ послѣдняго; чловѣкъ былъ духовно-чувственнымъ существомъ еще до паденія. Въ виду этого для Григорія являлась возможность понимать библейскій рассказъ о жизни въ раю и о паденіи въ буквальный смыслъ, какъ онъ и понимаетъ его въ нѣкоторыхъ изъ своихъ произведеній. Но отвѣтовъ на всѣ недоумѣнія, какія могутъ возникнуть по поводу изложеннаго ученія его, у него нельзя найти.

Настоящее ненормальное состояніе міра и чловѣка не можетъ быть вѣчнымъ. Зло (*κακία*) по самой природѣ конечно, только благо безпредѣльно. Наша всегда измѣняющаяся природа не можетъ безконечно двигаться въ направленіи ко злу, но лишь до извѣстнаго предѣла, по достиженіи котораго неизбѣжно опять движеніе къ благу. Зло можно уподобить конусу тѣни, которую бросаетъ земля въ безпредѣльномъ міровомъ пространствѣ, исполненномъ свѣта; какъ достигнувшій предѣла этого конуса вступаетъ въ область свѣта, такъ вступимъ въ область свѣта и мы, когда будетъ пройденъ извѣстный предѣлъ, или когда наступитъ конецъ нынѣшнему состоянію міра (*ἔρος κακίας*), въ которомъ находимся какъ бы въ тѣни, бросаемой грѣхомъ, и начнемъ совершенно отличную отъ нынѣшней жизнь ². Чувственный

¹ XX.

XXI. Это трудное для пониманія мѣсто, хотя содержитъ указаніе на ἀποκατάστασις въ смыслѣ освобожденія всѣхъ людей отъ зла, само по себѣ не исключаетъ еще возможности мысли о томъ, что самое вступленіе въ область свѣта для непривыкшихъ къ нему можетъ быть причиной мученія.

міръ вообще кончитъ свое существованіе послѣ того, какъ всѣ души до послѣдней изъ числа предназначенныхъ Богомъ къ появленію на свѣтъ (πλήρωμα φωτός) пройдутъ назначенное имъ земное существованіе. Что онъ будетъ имѣть конецъ своего существованія во времени, это видно изъ того, что онъ имѣлъ начало своего движенія ¹. Какъ совершится этотъ конецъ, Григорій не даетъ ближайшаго разъясненія, но, упомянувъ о началѣ міра, останавливается на возраженіи, какимъ образомъ тѣлесное, матеріальное бытіе могло произойти отъ чуждаго всякой тѣлесности и соединенныхъ съ нею опредѣленій Бога, и излагаетъ по этому поводу весьма важное, само по себѣ, ученіе о сущности матеріи.

Хотя бы для насъ было и совершенно непонятно, какимъ образомъ чисто духовное существо могло создать бытіе, совершенно противоположное себѣ, мы всетаки должны были бы вѣровать, что матерія отъ Бога, какъ и все отъ Бога (ἐκ Θεοῦ). Но въ дѣйствительности затрудненія къ принятію этого положенія не такъ велики, какъ это кажется, именно, если мы обратимся къ анализу понятія матеріи. Матерія представляетъ для насъ совокупность извѣстныхъ свойствъ. Каждое изъ этихъ свойствъ (цвѣтъ, плотность—ἀντιρροπία, количество и т. п.), взятое само по себѣ, отдѣльно отъ предмета, въ которомъ оно существуетъ, есть нѣчто невещественное (существуетъ въ умѣ, λόγῳ, есть νοητόν); ни одно изъ нихъ не есть тѣло—и однако же въ своей совокупности они образуютъ тѣло. Матеріальное бытіе всецѣло разлагается, такимъ образомъ, въ рядъ нематеріальныхъ опредѣленій и указанное недоумѣніе разрѣшается само собою. Высказывая эту важную теорію, Григорій не ставитъ, однако, ее въ ближайшую связь ни съ ученіемъ о концѣ міра, которое онъ излагаетъ въ данномъ мѣстѣ, ни вообще съ другими пунктами своего воззрѣнія. Какъ во многихъ другихъ случаяхъ, въ данномъ случаѣ для него достаточно, если предложенная имъ гипотеза разрѣшаетъ дѣлаемое возраженіе, не противорѣча, разумѣется, другимъ пунктамъ его воззрѣнія; о по-

¹ XXII—XXIII.

слѣдовательномъ развитіи и примѣненіи ея онъ не заботится ¹.

Съ концомъ міра не прекратится, однако, всякое отношеніе душъ къ внѣшнему бытію, являющемуся нынѣ въ видѣ матеріальнаго міра, послѣдуетъ лишь возстановленіе нормальныхъ отношеній къ нему. Это выражается въ ученіи о воскресеніи тѣлъ и соединеніи ихъ съ душами. Что воскресеніе тѣлъ будетъ, объ этомъ со всею ясностію свидѣтельствуєтъ Св. Писаніе; о возможности его говорятъ бывшіе уже факты воскресенія и соображенія разума. Прежде всего, какова бы ни была судьба тѣлъ, для Бога всегда возможно собрать элементы, изъ которыхъ они состоятъ, и соединить съ душою. Но неограничиваясь ссылкой на всемогущество Божіе, Григорій хочетъ освѣтить для разума труднѣйшій пунктъ въ вопросѣ о данномъ предметѣ, показать возможность соединенія душъ съ тѣми самыми тѣлами, которыя онѣ имѣли въ земной жизни, и представить воскресеніе тѣлъ исполнѣ естественнымъ съ точки зрѣнія разума фактомъ.

Вслѣдствіе связи души съ тѣломъ, во время земной жизни образуется нѣкоторое опредѣленное отношеніе между душою и элементами тѣла, которыми она владѣетъ; душа какъ бы налагаетъ на нихъ печать своего обладанія ими. Въ силу этого, и по отдѣленіи ихъ отъ души, съ той и другой стороны сохраняется нѣкоторое скрытое (κατὰ τὸ κρυπτόν) стремленіе къ вторичному соединенію, и когда наступитъ время этого соединенія, изъ общей массы матеріи выдѣлятся для соединенія съ каждою душою тѣ элементы, которые были уже въ соединеніи съ нею прежде. Существованіе души въ тѣлѣ не остается для нея безслѣднымъ и съ другой стороны. Каждый человѣкъ обладаетъ особымъ, ему лишь свойственнымъ наружнымъ видомъ и вообще характеромъ тѣлесной организаціи, который отличаетъ его отъ другихъ людей и сохраняется неизмѣннымъ (εἶδος). Это различіе въ организаціи людей опредѣляется разнообразіемъ комбинацій тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ каждая душа образуетъ для себя тѣло, какъ бы собственное свое жилище. Будучи неизмѣн-

нымъ при постоянной текучести вещества, свойственный каждому человѣку особый характеръ тѣлесной организаціи отпечатлѣвается и на душѣ, подобно печати оставляетъ на ней свой оттискъ. Если теперь душа снова должна соединиться съ элементами матеріальнаго міра, она можетъ воспринять только одну, свойственную ей комбинацію этихъ элементовъ, иначе — ту самую тѣлесную организацію, отпечатокъ которой она сохраняетъ, за исключеніемъ лишь того, что было въ ней уклоненіемъ отъ нормальнаго типа человѣческой организаціи вообще (поврежденія тѣла, разлічіе половъ и т. д.). Такимъ образомъ, воскресеніе тѣлъ и соединеніе ихъ съ душами будетъ явленіемъ совершенно естественнымъ и не потребуетъ отъ Творца души и тѣла, такъ сказать, никакихъ усилій. Принятіе каждой душой собственнаго своего тѣла изъ общей массы стихій, въ которыя переходятъ элементы тѣла по его разложенію, столь же естественно и не болѣе непонятно, какъ и то явленіе, что сѣмя извѣстнаго растенія заимствуетъ изъ почвы всегда только извѣстные, соотвѣтствующие его природѣ элементы и всегда развивается изъ себя опредѣленнаго вида растеніе ¹.

Въ заключеніе своего трактата св. Григорій, отчасти въ связи съ предыдущимъ изложеніемъ, касается вопроса о происхожденіи и развитіи души и тѣла. Душа и тѣло происходятъ одновременно и развиваются параллельно. Григорій опровергаетъ мнѣнія какъ о предсуществованіи душъ, такъ и о сотвореніи души послѣ тѣла. Отвергая по поводу перваго мнѣнія (противъ *Περὶ τῶν ἀρχῶν*) существованіе какого-то доміроваго государства (*δῆμος ἐν ἰδιαιζούσῃ πολιτείᾳ*) душъ, онъ признаетъ однако же, что для Бога существуетъ и сотворено Имъ полное число душъ человѣческихъ, какое имѣетъ современемъ явиться на свѣтъ. Но это признается въ томъ смыслѣ, что для Бога нѣтъ различія между будущимъ и настоящимъ. Съ конечной же, земной точки зрѣнія каждая душа происходитъ и развивается вмѣстѣ съ тѣлеснымъ организмомъ изъ сѣмени. Разсматривая ихъ развитіе, Григорій вдается въ довольно подробныя разсужденія отно-

¹ XXV—XXVII.

спительно анатоміи и фізіологіи челоѣческаго организма, какъ онъ дѣлаеть это и въ другихъ мѣстахъ трактата ¹.

Такимъ образомъ, по Григорію, челоѣкъ, какъ образъ Божій, есть умъ, который предназначенъ къ созерцанію и отраженію высочайшаго существа; въ этомъ сущность природы челоѣка. Въ грѣхопаденіи челоѣкъ отвратился отъ Бога и вмѣсто того, чтобы отражать Его подобно чистому зеркалу, обратился къ чувственности, къ матеріальному бытію. Возстановленіе челоѣка будетъ состоять въ возобновленіи нормальныхъ отношеній его къ Богу и міру, когда нынѣ существующій міръ совершенно перестанетъ существовать для челоѣка въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ нынѣ, и наступитъ новая, непостижимая для насъ нынѣ, жизнь.

III. Св. Максимъ Исповѣдникъ ².

Философско-богословскія воззрѣнія св. Максима (580—662) разбросаны по его многочисленнымъ сочиненіямъ (экзегетическаго, догматическаго, морально-аскетическаго, литургическаго содержанія) и ни въ одномъ изъ нихъ, не смотря на свое внутреннее единство и цѣльность, не находятъ систематически-цѣльнаго выраженія. Однако, они съ достаточною полнотою и опредѣленностію выступаютъ, по крайней мѣрѣ, въ основныхъ чертахъ, въ его произведеніяхъ, которыя были извѣстны Эригенѣ, и именно, прежде всего въ сочиненіи *Ἀπορα εἰς Γρηγόριον*, которое Эригеною переведено было на латинскій языкъ и которое онъ чаще всего цитуетъ подъ заглавіемъ „De ambiguis“.

¹ XXVIII—XXX.

² Opp. S. Maximi Confessoris, Migne, s. gr. t. 90—91, ed. Combefisii (Paris, 1675). Труды, имѣющіе видъ комментаріевъ къ произведеніямъ прежнихъ писателей: 1) *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, 2) *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεομάν τὸν ἡγιασμένον* и 3) *Ἀπορα εἰς Γρηγόριον* или *Περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κουζίκου* не вошли въ editio princeps въ 2 томахъ Комбефиза, который умеръ (1679), не успѣвъ издать третьяго тома, куда они должны были войти. Схолія на Діонисія издаваемы были уже ранѣе вмѣстѣ съ твореніями Діонисія и находятся у

Съ метафизическою отвлеченностію Ареопагита въ ученіи о Богѣ св. Максимъ соединяетъ глубокой интересъ къ вопросамъ антропологическимъ. Не сходя съ почвы ареопагитскихъ воззрѣній, соглашаясь въ общемъ и съ результатами

Миня. s. gr. t. 4; но схолия Максима здѣсь перемѣняны со схоліями другихъ (Іоанна скиеопольскаго) и въ настоящее время выдѣлить изъ нихъ принадлежащія Максиму признается дѣломъ труднымъ, почти невозможнымъ. Второе произведеніе и часть третьяго (*Ambiguum liber*) были изданы Gale въ приложеніи къ изданію «*De divisione naturae*», 1681. Въ цѣломъ видѣ послѣднее издано вмѣстѣ со вторымъ Олеромъ—F. Öhler. *Anecdota graeca*. P. I. Halae. 1857 (cod. Gudianus biblioth. Guelpherbytae sec. XIII); отсюда оба перепечатаны у Миня, t. 91, с. 1027—1060, 1061—1418. Извѣстный по своему участию въ раскрытіи догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, св. Максимъ пользовался въ свое время на греческомъ востокѣ самымъ высокимъ уваженіемъ и долженъ былъ имѣть, повидимому, широкое вліяніе и какъ вообще спекулятивный мыслитель—богословъ, хотя съ этой стороны онъ нынѣ менѣе извѣстенъ, чѣмъ сколько можно бы было ожидать, судя по высокому достоинству его спекуляцій. Ср. Migne, s. gr. t. 90, с. 237—240: *Ad Maximum pro elogio*. Было уже сказано, съ какимъ уваженіемъ смотрѣлъ на него Эригена. И въ новѣйшее время болѣе близкое знакомство съ воззрѣніями св. Максима заставляетъ признавать въ немъ мыслителя самаго высокаго достоинства. Максимъ пытавшійся «съ удивительнымъ тщаніемъ, умѣньемъ и утонченностію» объединить въ цѣльномъ воззрѣніи церковную догму, мистику ареопагитскихъ твореній и результаты греческой философіи, «является,—говоритъ съ своей точки зрѣнія протестантскій ученый, занимавшійся изученіемъ его произведеній,—послѣднимъ учителемъ [на востокѣ въ патристическую эпоху], который хочетъ обнять философскою мыслью замершую почти догму у Грековъ (*emortua fere Graecorum dogmata*); и справедливымъ кажется намъ утверждать, что, если когда-либо появятся въ церкви восточной христіанскіе философы, они примутъ [и возстановятъ] ученіе Максима». (H. Weser. *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*. Berolini. 1869. p. 2: — — *jure nobis contendere videmur ut, si unquam in ecclesia orientali christiani philosophi exoriantur, Maximi doctrinam excepturi sint*). Не смотря на это, въ современной ученой литературѣ можно встрѣтить пока одни лишь пожеланія, чтобы система Максима въ цѣломъ, при возвышенности, чистотѣ и глубокомыслии его богословія (по отзыву католическаго ученаго), сдѣлалась когда-либо предметомъ обстоятельной монографіи, въ которой было бы выставлено на видъ то «выдающееся положеніе, какое Максимъ, какъ звезда первой величины, занимаетъ въ исторіи научнаго богословія» (Knöpfler. *Artik. «Maximus der Confessor» in Wetzzer u. Welte's KL² VIII*, 1892. 1096—1103). Подобной монографіи, посвященной изложенію его философско-богословскаго ученія въ цѣльномъ видѣ, насколько извѣстно, еще нѣтъ; самое значеніе Максима, какъ мыслителя и писателя въ исторіи византийской науки и литературы иногда какъ бы упускается изъ виду (ср. K. Krum-

антропологии Григорія Нисскаго, при широкомъ и близкомъ знакомствѣ съ философскою и патристическою литературою прежняго времени вообще, онъ тѣмъ не менѣе, съ свободою оригинальнаго мыслителя развиваетъ свои собственные взгляды¹.

Богъ Самъ въ Себѣ, по Максиму, по Своей безпредѣльной сущности и въ Своей внутренней жизни, непостижимъ для человѣка. Онъ является доступнымъ для человѣческаго познанія лишь въ Своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ. Откровеніемъ Его служить во 1) весь сотворенный міръ вообще, во 2) Св. Писаніе. Такимъ образомъ, возможность богопознанія обуславливается существованіемъ откровенія (въ широкомъ смыслѣ), идущаго извнѣ, отъ самого Бога.

Изъ довѣрія къ этому откровенію, какъ внѣшнему факту, и хочетъ исходить въ своей системѣ св. Максимъ, согласно съ общимъ характеромъ восточнаго богословія, не останавливая вниманія, подобно бл. Августину, почти исключительно или хотя бы только преимущественно на фактахъ внутренней жизни человѣка, какъ непосредственно достовѣрныхъ для его сознанія.

Весь сотворенный міръ есть откровеніе втораго Лица Св. Троицы, божественнаго Логоса. Каждая вещь въ мірѣ имѣетъ свою цѣль или идею; идеи отдѣльныхъ предметовъ объединяются въ высшихъ и болѣе общихъ, какъ виды въ родѣ;

bacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur. Berlin. 1891), при ему удѣляется слишкомъ мало вниманія (ср. Smith and Wace's Dict. of Christ. Biography, III, 1884. 884). Наиболѣе обстоятельный очеркъ жизни и ученія св. Максима въ западной литературѣ принадлежитъ Вагенманну. Wagenmann. Artik. «Max. der Bekenner» in Herzog's RE¹ XX, 1866. 114—146 (также RE² IX, 430—443, съ сокращеніями). Упомянутое уже сочиненіе Везера представляло, по заявленію автора, часть болѣе обширнаго изслѣдованія. Weser, I. Ср. также J. Bach. Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte. I. Wien. 1873. На русскомъ языкѣ: М. Зефировъ, свящ. Жизнь св. Максима Исповѣдника. Православный Собесѣдникъ, 1857, II, III, IV, стр. 352, 591, 892. И. Орловъ. Труды св. Максима Исповѣдника по раскрытію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Спб. 1888. Предлагаемое далѣе краткое изложеніе ученія св. Максима основывается главнымъ образомъ на сочиненіи Ἀπορά εἰς Γρηγόριον, какъ имѣвшемъ наибольшее значеніе для Эригены и отличающемся по преимуществу спекулятивнымъ характеромъ.

¹ Cf. Weser, 2.

послѣдняя же цѣль всего есть Логось. Въ Немъ содержатся идеи всѣхъ предметовъ; Онъ же есть и начало всего. Онъ и открывается во всемъ, какъ первое начало и послѣдняя цѣль каждой вещи ¹. Нужно только при познаніи явленій физическаго міра не ограничиваться ихъ поверхностью, чувственной видимостію, а стараться проникнуть въ скрытый въ нихъ болѣе глубокой смыслъ; тогда познаніе каждой вещи необходимо будетъ приводить къ познанію Логоса, какъ первой причины и послѣдней цѣли всего существующаго.

Св. Максимъ особенно выставляетъ на видъ одинаковое въ принципиальномъ отношеніи значеніе откровенія въ природѣ и въ Св. Писаніи. Въ природѣ открывается та же самая истина, какъ и въ Писаніи. Кто дѣйствительно хочетъ познать истину, тотъ можетъ познать ее и изъ природы, безъ помощи писаннаго Откровенія ². Какъ на примѣръ, можно указать на Мельхиседека, который путемъ собственнаго созерцанія по своему знанію сталъ выше времени и добродѣтелью побѣдилъ природу. Но ему можетъ подражать въ извѣстной степени и каждый человѣкъ,—какъ и другимъ подобнымъ же лицамъ (Аврааму, Моисею) ³.

Божественный Логось, проявляясь въ разнообразіи чувственныхъ явленій, какъ бы играетъ съ людьми, или даетъ имъ игрушку (παίγνιον), примѣняясь къ слабому, дѣтскому пониманію ихъ. Какъ родители, примѣнительно къ неразвитому состоянію своихъ дѣтей, сначала даютъ имъ игрушки, просто для того, чтобы занять и заинтересовать ихъ, отвлечь отъ бездѣятельности и содѣйствовать развитію ихъ способностей, а потомъ уже дѣти начинаютъ знакомиться съ болѣе серьезными предметами,—такъ и божественный Логось

¹ Ambigua. Cod. Gudianus, f. 123a (=Öhler, p. 54, Migne, c. 1077).

² f. 145b: "Ὁθεν ἀναγκαίως ἀμφοτέρων ἐπιδείσθαι φημι τὸν πρὸς Θεὸν ἀμέμπτως εὐθυπορεῖν βουλόμενον, τῆς τε γραφικῆς ἐν πνεύματι γνώσεως, καὶ τῆς τῶν ὄντων κατὰ πνεῦμα φυσικῆς θεωρίας· ὥστε ἰσοτίμους καὶ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις παιδεύοντας τοὺς δύο νόμους, τὸν τε φυσικὸν καὶ τὸν γραπτὸν, καὶ μηδέτερον θατέρον ἔχοντα πλέον ἑλαττον, δύνασθαι δεῖξαι, ὡς εἰκὸς, τὸν τελείας ἐραστὴν γενέσθαι τῆς σοφίας τέλειον ἐπιθυμοῦντα.

³ f. 105b.

хочетъ сначала чрезъ красоту и разнообразіе явленій чувственнаго міра заинтересовать и возбудить къ познавательной дѣятельности человѣчество, чтобы, отрѣшаясь мало по малу отъ чувственной видимости и проникая въ сокровенный смыслъ вещей (πνευματικώτεροι λόγοι), человѣкъ пришелъ къ познанію самого Логоса (μυστικώτερα γινώσκεις διὰ θεολογίας) ¹. И въ этомъ смыслѣ познаніе природы имѣетъ лишь переходящее значеніе. Кто позналъ чрезъ разсмотрѣніе и изученіе природы, въ чемъ заключается истина, тотъ, видя невозможность объять умомъ все разнообразіе явленій, въ которыхъ она проявляется въ природѣ, естественно обращается мыслью отъ твари къ самому Творцу ² и ищетъ другихъ средствъ къ болѣе прямому Его познанію.

Другимъ источникомъ познанія Бога служитъ для человѣка писанное Откровеніе, Св. Писаніе, которое есть какъ бы міръ особаго рода, въ то время какъ видимый міръ можетъ быть названъ книгою своего рода. Но и Св. Писаніе дѣйствительнымъ откровеніемъ истины является только для тѣхъ, которые ищутъ въ немъ истины и не останавливаются на его буквѣ. Тѣ, которые во внѣшней природѣ не видятъ ничего, кромѣ того, чтѣ является внѣшнимъ чувствамъ, уподобляются язычникамъ—эллинамъ. Но не лучше дѣлаютъ и тѣ, которые обращаясь къ Св. Писанію, не хотятъ идти далѣе его буквы: они уподобляются іудеямъ—богоубійцамъ, ибо умерщвляютъ живой смыслъ Писанія, который есть Логосъ ³. Въ Св. Писаніи подъ покровомъ буквъ и словъ присутствуетъ самъ Логосъ, который есть и виновникъ, и цѣль, и предметъ писаннаго Откровенія, какъ и неписаннаго. Будучи невидимымъ и нематеріальнымъ, Онъ становится видимымъ и слышимымъ въ письменахъ и словахъ Писанія ради нашей грубо-чувственной природы (ὁ λόγος παχύνεται), ⁴ какъ бы воплощается: письмена и слова суть какъ бы Его

¹ f. 263ab; объясненіе словъ св. Григорія Богослова: παῖζει γὰρ λόγος αἰπὺς ἐν εἶδει παντοδαποῖσι, κρίνας (al. κρινὰς), ὡς ἐθέλοι (al. ἐθέλει) κόσμον ἑόν (al. ὅλον) ἐνθα καὶ ἐνθα.

² f. 167b.

³ f. 146b.

⁴ f. 213b.

плоть. Если же въ Писаніи присутствуетъ самъ Логосъ, безпредѣльный по существу Богъ, то очевидно и смыслъ Св. Писанія, понимаемаго духовно, долженъ быть также безпредѣльнымъ и не можетъ быть исчерпанъ никакими толкованіями. Смыслъ буквальный, историческій можетъ быть опредѣленъ точно; но не онъ составляетъ цѣль толкованія и изученія Св. Писанія. Историческія лица и событія и всѣ вообще подробности библейскаго повѣствованія служатъ лишь выраженіемъ и отраженіемъ вѣчной, непреходящей истины. Этой-то истины, или самого божественнаго Логоса, и нужно искать въ Писаніи. Самъ св. Максимъ даетъ многочисленные образцы подобнаго толкованія Св. Писанія въ духѣ александрійской школы, влагая въ частныя историческія факты общее метафизическое и моральное значеніе.

Внѣшняя природа и Св. Писаніе служатъ средствами къ познанію Логоса. Логосъ есть заключающаяся въ нихъ истина. Цѣль ихъ и значеніе ихъ познанія въ томъ, что они ведутъ къ познанію Логоса. Но, кромѣ этихъ двухъ источниковъ и двухъ способовъ познанія Логоса чрезъ посредство, есть, по Максиму, еще способъ познанія Логоса—чрезъ непосредственное откровеніе Его человѣку въ мистическомъ созерцаніи. Въ непосредственномъ созерцаніи познаютъ Бога ангелы; какъ награда, оно обѣщается и людямъ въ будущей жизни; но святые удостоиваются его уже и въ настоящей. Примѣръ такого созерцанія можно видѣть въ созерцаніи преобразившагося Христа-Логоса Его учениками на Оаворѣ. Они не только не нуждались при этомъ для Его познанія въ какихъ-либо посредствахъ, но когда свѣтъ Его Божества, Лице Его, какъ солнце возсіялъ въ ихъ душахъ, для нихъ сдѣлались свѣтлы и прозрачны и тѣ покровы или одежды Его, подъ которыми Онъ скрывается для обычнаго познанія, т. е. природа и Писаніе. Святые достигаютъ этого созерцанія чрезъ совершенное безстрастіе и отреченіе отъ всякаго познанія конечныхъ вещей ради соединенія съ Тѣмъ, Который есть единая истина. Но чрезъ это отреченіе, когда они говорятъ, какъ и ученики Христа: *„се мы оставихомъ вся и вслѣдъ Тебѣ идехомъ“* (Матѣ. XIX, 27), они не теряютъ въ дѣйствительности ничего, такъ какъ получаютъ возмож-

ность имѣть и познавать все въ Логосѣ. Какъ солнце въ мірѣ чувственномъ, восходя, даетъ возможность видѣть доступные зрѣнію предметы, такъ въ мірѣ духовномъ Солнце правды-Христосъ, восходя въ умѣ ихъ, освѣщаетъ для нихъ и всю область доступнаго для человѣка познанія, такъ какъ Онъ же есть и виновникъ всего и въ Немъ существуетъ все¹. Святые знаютъ и сотворенный міръ и Писаніе совершенно иначе, чѣмъ мы (ὡς μόνω χαθαρότητι)².

Но такое непосредственное познаніе Бога въ настоящей жизни только святымъ и доступно. Оно есть дѣло благодати и превышаетъ естественныя силы человѣка. Въ чемъ оно состоитъ, мы не можемъ и представить; это знаетъ Богъ и тѣ, которые удостоиваются получить его отъ Бога³. Для насъ же истина, или Логосъ, скрыта подъ покровомъ буквы Писанія и явленій видимой природы, чтобы никто не могъ дерзнуть недостойно приступить къ неприступному (τοῖς ἀχωρήτοις, невмѣстимому); ибо тотъ тать, по Максиму, кто хочетъ изслѣдовать божественную истину и какъ бы похитить ее, не заслуживъ ее дѣлами. Потому-то познаніе Св. Писанія и созерцаніе природы вообще являются необходимыми для желающаго идти къ Богу безъ какихъ-либо уклоненій въ сторону⁴.

Таковы, по Максиму, способы богопознанія. Непосредственное познаніе Логоса отличается отъ посредственнаго не по существу, а по степени и характеру: и тамъ, и здѣсь познается одинъ и тотъ же Логосъ, Онъ есть цѣль всякаго познанія.

Такъ какъ всякое познаніе вообще есть воспріятіе объективно существующей внѣ человѣка истины и единеніе съ ней, то оно имѣетъ весьма важное значеніе само по себѣ. Всякій предметъ, становясь предметомъ познанія, оставляетъ послѣ

¹ f. 157b—158b.

² f. 160a.

³ f. 157b: ὁ διαγνοὺς πῶς ἐρᾷν τοῦ θεοῦ δεῖ — — ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται, καθ' ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ὁ τὴν τοιαύτην ὁωρούμενος χάριν θεοῦ καὶ οἱ ταύτην παρὰ θεοῦ λαβεῖν ἀξιοθέντες.

⁴ f. 145b.

себя впечатлѣніе въ душѣ, какъ бы переходить въ ея природу. Умъ, стремясь къ созерцанію предмета и созерцая его, не просто только отражаетъ его въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, но и переживаетъ, испытываетъ, какъ бы объединяется съ нимъ ¹. Созерцаніе истины (θεωρία) само по себѣ имѣетъ по этому значеніе и благотворное вліяніе на психическую жизнь человѣка. Черезъ него подчиняются уму неразумныя (ἄλογοι) силы души и получаютъ надлежащее направленіе ея страстные движенія (θυμός; обращается въ ἀγάπη, ἐπιθυμία — въ χαρά) ². Добродѣтель есть прежде всего добродѣтель въ отношеніи къ Богу и имѣетъ источникомъ Бога ³. Она можетъ существовать и при одномъ созерцаніи, безъ проявленія во внѣшней дѣятельности, проявляясь только тогда, когда этого требуютъ обстоятельства. Святые, достигшіе безстрастія, могутъ и не нуждаться во внѣшней дѣятельности, которая имѣетъ цѣлю освобожденіе отъ страстей ⁴. Выше практической дѣятельности (πρακτικὴ φιλοσοφία) стоитъ познавательная (ψυχικὴ θεωρία), за которой слѣдуетъ мистическое созерцаніе (μυστικὴ θεολογία) ⁵. Впрочемъ и практическая дѣятельность, и познание равно приводятъ къ цѣли, хотя различными способами; посвящающій себя первой одинаково достигнетъ въ своей области цѣли, какъ и посвящающій себя второму ⁶. Способность къ познанію (=познаніе, γνῶσις) есть первая сила, вложенная въ разумныя существа (αἱ λογικαὶ οὐσίαι) Богомъ; разумъ (τοῦ λόγου δύναμις) данъ человѣку, чтобы онъ позналъ способы удовлетворенія его влеченія къ Богу. Возлюбившіе истину (τῆς ἀληθείας ἐρασταί) и избрали единственнымъ занятіемъ изслѣдованіе ея, зная, что степени стремленія къ истинѣ въ настоящей жизни и его удовлетворенію будетъ соотвѣтствовать и ея откровеніе въ будущемъ вѣкѣ. Награда

¹ f. 150b.

² f. 118a.

³ f. 124b—125a: οὐσία γὰρ πάντων τῶν ἀρετῶν αὐτός ἐστιν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. — — πᾶς δηλονότι ἄνθρωπος ἀρετῆς καὶ ἔξιν παρίαν μετέχων ἀναμφηρίστως Θεοῦ μετέχει τῆς οὐσίας τῶν ἀρετῶν.

⁴ f. 135b—137b.

⁵ Weser, 27, 28.

⁶ f. 251b.

будущей жизни будетъ состоять въ дарахъ знанія (τὰ δῶρα τῆς γνῶσεως) ¹. Философъ силенъ обладаніемъ истины. Ничѣмъ не побѣдимы Богъ и ангелы; сюда нужно, по Максиму, присоединить еще третье—философію ².

Сообразно такому взгляду на познаніе вообще и религіозное познаніе въ частности и его значеніе, и вѣра является у св. Максима, какъ представителя восточнаго богословія, съ совершенно инымъ характеромъ и значеніемъ, чѣмъ у бл. Августина. Вѣра не есть просто только дѣло воли, имѣющее значеніе подвига, въ награду за который уже затѣмъ дается пониманіе усвоенной сначала внѣшнимъ образомъ истины (хотя у Максима также встрѣчаются выраженія, что награда за вѣру—познаніе): она есть органъ дѣйствительнаго воспріятія и познанія истины. Не отрицается естественная дѣятельность разума по отношенію къ предмету вѣры; но въ то же время предполагается, что усвояемая чрезъ вѣру истина, какъ имѣющая объективное значеніе внѣ человѣческаго сознанія, имѣетъ силу сама просвѣщать и привлекать къ себѣ умъ еще прежде, чѣмъ онъ успѣлъ, такъ сказать, сдѣлать попытку къ самостоятельному ея уясненію ³. Вѣра не должна быть поэтому противоположаема знанію и отличаема отъ него, какъ низшая ступень въ усвоеніи истины отъ высшей. Вѣра есть тоже знаніе, но исходящее изъ недоказуемыхъ принциповъ ⁴. Она имѣетъ непреходящее значеніе въ дѣлѣ богопознанія, такъ какъ высшія истины Откровенія не могутъ быть вполне объаты умомъ, не переставая отъ этого сохранять просвѣщающее значеніе для ума. Вѣра есть въ этомъ отношеніи даже высшій родъ познанія въ сравненіи съ обычнымъ. При вкушеніи мистическаго Агнца или при познаніи божественнаго Логоса каждымъ вѣрующимъ сообразно его силамъ, къ главѣ Агнца можетъ приступить

¹ f. 244ab.

² Huber. Philosophie d. Kirchenväter. 342.

³ f. 204a: ἀνευ γὰρ ἐλαμφεως ἐπιβάλλειν θεότητι τῶν ἀμνησίων ἐστὶ (о познаніи истины троичности Лицъ въ Богѣ).

⁴ Weser, 25, 26: Ἡ πίστις ἀναπόδεικτος γνῶσις ἐστίν, γνῶσις ἀληθὴς τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν ἀναπόδεικτικῇ.

только обладающій полною вѣрою, которая изъ недоказуемыхъ началъ имѣетъ самодостаточныя основанія или понятія богословскаго вѣдѣнія ¹. Вѣрою усвоается все, что превышаетъ законы природы и знаніе человѣка ². Только умъ, уподобившійся безднѣ глубиною и множествомъ мыслей и выступившій по своей вѣрѣ (κατὰ πίστιν) за предѣлъ познаваемого міра, можетъ взывать къ божественной премудрости о дарованіи нѣкотораго, подобнаго знанію, проясненія для себя предметовъ вѣры ³.

Хотя Богъ открывается человѣку и является доступнымъ для его познанія чрезъ природу и Писаніе, но не въ Своей сущности. Если въ конечныхъ вещахъ познается не сущность, а только ея проявленія, тѣмъ болѣе это имѣетъ мѣсто по отношенію къ Богу ⁴. Бога мы можемъ представлять и мыслить лишь въ формахъ, заимствованныхъ изъ доступнаго намъ конечнаго міра, не выражающихъ Его существа. Мы можемъ поэтому познавать собственно только, что Богъ есть, а не что такое Онъ есть ⁵. Наиболѣе, повидимому, соответствующіе божественному Существу эпитеты: безпредѣльный, безначальный, безконечный и т. п. выражаютъ только, что Богъ не есть, а не то, что Онъ есть. Къ Богу одинаково приложимы и положительныя и отрицательныя выраженія: все свидѣтельствуешь, что Онъ есть, но Онъ не есть что-либо изъ всего доступнаго познанію. Онъ все, и ничто, и выше всего ⁶. Если что-либо Ему приписывается, то должно быть понимаемо въ особомъ смыслѣ, нежели въ какомъ понимается по отношенію къ конечнымъ предметамъ.

¹ f. 245a: κεφαλῆς μὲν ὁ ἐξ ἀναποδείκτων ἀρχῶν ἀφέντος παντελῶς ἔχουσαν τοὺς περὶ θεολογίας λόγους πίστιν κεκτημένος μεταλήψεται.

² f. 225b: τῷ λόγῳ τῆς πίστεως, ᾧ πάντα τὰ ὑπὲρ φύσιν καὶ γνῶσιν ἀλίσκεσθαι πέφυκεν.

³ f. 261b: ἐμφανισιν τινὰ πίστεως γνωστικὴν — — αἰτῶν ὑποδέξασθαι.

⁴ f. 189a.

⁵ f. 214a: ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν μόνον ὅτι ἔστι — — τοῖς ὁρῶσιν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ὑπενδίδωσι. Πάντα δὲ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν οὐ τὸ τί ἐστίν ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν ὑποδηλοῖ. κτλ.

⁶ f. 202b: ὁ μὴδὲν ὦν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὦν καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ θεός.

Богъ безпредѣленъ, или точнѣе—Онъ выше безпредѣльности ¹. Какъ безпредѣльный, не имѣющій ни начала, ни конца, Онъ неподвиженъ, ибо Ему неоткуда и некуда двигаться. Если приписывается Ему движеніе, когда идетъ рѣчь объ отношеніяхъ Его къ сотворенному міру, и о Немъ говорится, что Онъ движется и движетъ все, то это значитъ, что Онъ Самъ и влагаетъ въ тварей любовь къ Себѣ и влечетъ ихъ къ Себѣ: Онъ движется и движетъ, какъ жаждущій, чтобы Его жаждали, и стремящійся къ тому, чтобы въ Нему стремились и любящій, чтобы Его любили. Если понятіе движенія вносится во внутреннюю жизнь Св. Троицы (какъ это дѣлаетъ, повидимому, въ одномъ мѣстѣ Григорій Богословъ), то это означаетъ лишь движеніе Ея въ умѣ, мыслящемъ о Ней, насколько Она есть причина этого движенія ².

Совершенно противоположныя этимъ опредѣленія должны быть приписаны сотвореннымъ существамъ. Сотворенный міръ, какъ сказано, есть созданіе и откровеніе втораго Лица Св. Троицы, Логоса. Въ немъ существуютъ отъ вѣка идеи всего сотвореннаго; отъ Него все получило начало и къ Нему все стремится, какъ къ цѣли. Но нельзя представлять происхожденіе отъ Него конечныхъ существъ, и именно разумныхъ, такимъ образомъ, что сначала существовало нѣкоторое единство ихъ другъ съ другомъ и съ Логосомъ (*ἐν ἑαυτῶν λογικῶν*), а потомъ это единство распалось и явился настоящій міръ. Этого единства никогда не было; конечныя существа съ самаго начала существовали какъ отдѣльныя и отличныя отъ Логоса и потому только еще стремятся къ единству съ Нимъ ³. Логосъ безпредѣленъ и не имѣетъ внѣ Себя цѣли, къ которой бы Онъ стремился; сотворенныя существа ограниченны

¹ f. 172b: πάσης ἀπειρίας ὑπάρχων ἐπέκεινα. f. 186b: περί θεόν γάρ, ἀλλ' οὐ θεός. ἡ ἀπειρία, ὅστις καὶ ταύτης ἀουχρίτως ὑπέρχεται.

² f. 204a: κινεῖ καὶ κινεῖται, ὡς διψῶν τὸ διψᾶσθαι, καὶ ἐρῶν τὸ ἐρᾶσθαι, καὶ ἀγαπῶν τὸ ἀγαπᾶσθαι. Κατὰ τοῦτον τρόπον καὶ ὁ θεόφρων Γρηγόριος φησι «Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη». Κινεῖται γὰρ ἐν τῇ ταύτης δεκτικῇ νῷ, εἴτε ἀγγελικῇ, εἴτε ἀνθρωπίνῃ, δι' αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιούμενῃ.

³ f. 120a: ἡ γένεσις τῆς κινήσεως προεπινεῖται.

и всегда движутся.—Понятія ограниченности и движенія конечныхъ существъ, въ противоположность безпредѣльности и неподвижности безконечнаго Существа лежатъ въ основѣ метафизики св. Максима и онъ часто къ нимъ возвращается; при частомъ примѣненіи они получаютъ у него и широкое значеніе.

Сотворенное существо мы не можемъ представлять иначе, какъ находящимся въ ряду другихъ существъ, съ которыми оно стоитъ въ связи и отъ которыхъ зависитъ въ своемъ бытіи и жизни, завися въ послѣдней инстанціи отъ Абсолютнаго. Ограниченность сотворенныхъ существъ, понимаемая въ этомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ нахождения въ ряду другихъ существъ, можетъ быть опредѣлена, по Максиму, какъ нахожденіе въ какомъ-либо мѣстѣ (причемъ мѣсто понимается не въ смыслѣ чувственнаго пространства, а, такъ сказать, интеллектуальнаго). Зависимость конечнаго существа отъ внѣшняго бытія выражается въ томъ, что это существо всегда исходитъ въ концѣ концовъ, въ начальномъ моментѣ своего существованія, изъ внѣшняго для себя бытія, и къ внѣшнему же бытію должно обращаться для поддержанія своей жизни. Какъ ограниченное, оно всегда обращается или движется къ тому, что внѣ его. Черезъ это движеніе полагается начало времени. Внѣ формъ пространства и времени (въ указанномъ смыслѣ) не существуетъ ничего, кромѣ Бога ¹. Понятію движенія Максимъ даетъ весьма широкое значеніе. Движеніе должно быть мыслимо по отношенію къ конечному міру вездѣ, гдѣ есть различіе и множественность и можетъ быть мыслимъ переходъ отъ одного къ другому. Такъ, движется сущность (οὐσία), раздѣляясь на роды, виды и индивидуумы; движется качественность при увеличеніи или при уменьшеніи чего-либо. Все вообще движется въ мірѣ интеллектуальномъ и чувственномъ свойственнымъ каждому образомъ ².

¹ f. 157b: ὁ δὲ θεὸς — — ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ — — καὶ τὴν, ὣν οὐκ ἄνευ ταῦτα, χρόνου φύμι καὶ αἰῶνος καὶ τύπου φύσιν, οἷς τὸ πᾶν περιχλεῖται. Cf. f. 169a—169b.

² f. 120a: οὐδὲν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τῷ καθ' αὐτὸ λόγῳ ἀκίνητον. f. 168a: πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὁπωσοῦν ὄντα.

Ближайшее приложение эти основные опредѣленія конечныхъ существъ находятъ въ ученіи о человѣкѣ. Разумное существо по своему понятію есть прежде всего, по своему бытію (τὸ εἶναι), естественная сила, по самой природѣ стремящаяся къ нѣкоторой цѣли. Какъ соединенная въ существѣ разумномъ съ сознаниемъ, она проявляется въ сознательной дѣятельности, совершающейся по свободному избранію: разумное существо само ставитъ цѣль для своей дѣятельности понимая ее какъ благо (τὸ εὖ εἶναι), какъ нѣчто само въ себѣ совершенное (τὸ αὐτοτελές). Въ этомъ отношеніи разумное существо самоподвижно (ἡ λογικὴ οὐσία αὐτοκίνητος). Но въ то же время, какъ конечное, оно необходимо ограничено и по своей природной силѣ, и по своей свободной дѣятельности внѣшнимъ бытіемъ и отъ послѣдняго зависитъ возможность для него всегдашняго продолженія бытія (τὸ αἰε εἶναι) ¹. И такъ какъ Богъ есть первая причина и послѣдняя цѣль всего бытія, то Онъ есть послѣдній предѣлъ бытія, или природной силы, и дѣятельности разумныхъ существъ. Въ этомъ смыслѣ движеніе ихъ (которое ранѣе разсматриваемо было, какъ проявленіе естественной силы, δύναμις φυσική, и какъ собственное ихъ дѣйствіе, ἐνέργεια δραστική) опредѣляется уже какъ страдательное отношеніе ихъ къ другому, внѣшнему бытію ². По бл. Августину жизнь духа состоитъ въ постоянномъ самообъектированіи и въ каждомъ моментѣ опредѣляется имѣющимся уже психическимъ содержаніемъ субъекта, которое при томъ онъ развиваетъ изъ собственныхъ

¹ f. 254b: ὁ σύνπας τῆς ὅλης τῶν λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως ἔχων θεωρεῖται λόγος τὸν τοῦ εἶναι, τὸν τοῦ εὖ εἶναι, καὶ τὸν τοῦ αἰε εἶναι, καὶ τὸν μὲν τοῦ εἶναι πρῶτον κατ' οὐσίαν δεδωρῆσθαι τοῖς οὖσι, τὸν δὲ τοῦ [εὖ] εἶναι δεύτερον δεδῶσθαι κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκίνητοις. τὸν δὲ τοῦ αἰε εἶναι τρίτον αὐτοῖς κατὰ χάριν πεφίλοτιμῆσθαι. Καὶ τὸν μὲν πρῶτον δυνάμεως, τὸν δὲ δεύτερον ἐνεργείας, τὸν δὲ τρίτον ἀρχίας [φασί] εἶναι περιεχτικόν.

² f. 121a: Μόνου γάρ θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθούς, τῶν γενητῶν δὲ τὸ πρὸς τέλος ἀναρχὸν κινήσθαι, καὶ ἀπόσφ τελεῖφ τέλει παῦσαι τὴν ἐνέργειαν, καὶ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ εἶναι ἢ γενέσθαι κατ' οὐσίαν τὸ ἀποῖον πάν γάρ γενητῶν καὶ κτιστῶν οὐκ ἄσχετον δηλονότι. Εὐγνωμόνως δὲ τοῦ πάθους, ἀκουστέον· οὐ γάρ τὸ κατὰ τροπὴν ἢ φθορὰν δυνάμεως ἐνταῦθα δηλοῦται πάθος ἀλλὰ τὸ φύσει συνυπάρχον τοῖς οὖσι. Πάντα γάρ ὅσα γέγονε πάσχει τὸ κινεῖσθαι, ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις.

нѣдръ, хотя и не безъ содѣйствія внѣшнихъ условій. По св. Максиму, жизнь конечнаго духа есть постоянное обращеніе его къ внѣшнему, независящему отъ него, объективному бытію, и въ каждомъ моментѣ опредѣляется послѣднимъ, хотя не только способность къ воспріятію внѣшнихъ воздѣйствій, но и свобода въ обращеніи къ внѣшнему бытію представляются лежащими въ самой природѣ субъекта. Отсюда, въ то время, какъ воля у бл. Августина есть сила самообъективированія и обращена прежде всего на внутреннее содержаніе, у св. Максима воля, какъ сила стремленія къ сообразному съ природой (*δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὁρεκτικῆς*)¹, предполагаетъ въ конечномъ существѣ въ концѣ концовъ, обращеніе ко внѣ.

По Максиму, воля и въ высочайшемъ Существѣ для насъ можетъ быть понятна и представима только какъ отношеніе Его къ внѣшнему объекту. Правда, Богъ ничего не имѣетъ внѣ себя и ни въ чемъ внѣшнемъ не нуждается. Но воля Его, обращаясь ко внѣ, сама изъ ничего создаетъ внѣшній міръ: для насъ она понятна только какъ воля Божія о мірѣ,—насколько выражается въ сотвореніи его, промысленіи о немъ, спасеніи. Божественная воля есть какъ бы тотъ пунетъ, гдѣ соприкасается безконечное съ конечнымъ. Въ хотѣніяхъ своей воли (*θεῖα θελήματα*), тождественныхъ съ идеями всего сущаго въ Логосѣ и называющихся иначе божественными предопредѣленіями (*προορισμοί*), Богъ знаетъ все сотворенное, знаетъ не чувственнымъ образомъ все чувственное, не свойственнымъ уму образомъ умственное, но знаетъ только какъ свои хотѣнія: какъ либо иначе, чѣмъ въ хотѣніяхъ Его воли, для Него міръ и не существуетъ. Слѣдовательно, и для насъ воля Божія есть высшее, что мы можемъ знать о Богѣ въ Его отношеніи къ міру². Внесеніе же понятія воли во внутреннюю жизнь Божества съ цѣлю уясненія отношенія между лицами св. Троицы, по Максиму, бесполезно и не уясняетъ дѣла. Когда аріане съ извѣстными

¹ Ср. Орловъ, 117; Weser, 10.

² f. 126a: Οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων ἀνταρμίζεσθαι· ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φημέν.

цѣлями утверждали, что Сынъ есть Сынъ воли, Григорій Богословъ возражалъ, что Сынъ не есть Сынъ воли, но рождающаго Отца; но можетъ быть, для Бога рожденіе и есть воля рождать. Это значить, что Лица Св. Троицы существуютъ вмѣстѣ прежде всякаго отношенія и дѣйствія и своимъ существованіемъ опредѣляютъ уже отношеніе. Понятіе воли или хотѣнія (θέλησις) ни въ какомъ случаѣ не можетъ замѣнить и устранить понятія рожденія (γέννησις). Воля даже вовсе не является чѣмъ то посредствующимъ между Отцомъ и Сыномъ, ибо она обща и нераздѣльна у Отца и Сына¹.

Объективная точка зрѣнія проходитъ у св. Максима всюду при анализѣ явленій психической жизни. Въ познавательной дѣятельности человѣкъ, по Максиму, по необходимости долженъ обращаться ко внѣ и оттуда почерпать свое знаніе, какъ это можно было видѣть и изъ ученія объ источникахъ познанія Бога, ибо въ самомъ себѣ конечное существо не заключаетъ источника знанія². Хотя человѣкъ, находясь въ зависимости по своей духовно-чувственной природѣ отъ окружающаго его духовно-чувственного міра, въ то же время какъ бы заключаетъ въ себѣ потенціально весь этотъ духовно-чувственный міръ, такъ какъ можетъ познать его умомъ и чувствомъ, но заключаетъ не болѣе какъ только потенціально; въ дѣйствительность эта потенція переходитъ лишь при дѣйствительномъ отношеніи его къ внѣшнему бытію³. Если умъ (νοῦς) есть сила души (δύναμις), мышленіе (νόησις)—движеніе ума, то νόημα, какъ результатъ его (ἐνέργεια), вытекаетъ изъ отношенія его къ внѣшнему объекту (νοούμενον). То же самое

¹ f. 205b: Οὐ γὰρ μεσάζεται θέλησει ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, οὐδὲ προεπιννοῖται τοῦ Υἱοῦ κατ' ὁτιοῦν ἢ τοῦ Πατρὸς θέλησις, ὅτι μηδὲ προὑπῆν ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, ὥσπερ οὐδὲ νοῦς Λόγου τοῦ ἐξ αὐτοῦ, οὔτε φῶς τοῦ ἀπαυγασματος. Ἀλλὰ γὰρ τὸ εἶναι ἔχοντες καὶ θέλησιν μίαν ἔχουσιν ὁ τε Πατὴρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ἀνάρχως γεννηθεὶς Υἱός, ἀπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον, ὥσπερ οὖν καὶ οὐσίαν μίαν καὶ φύσιν.

² f. 168a: πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, τὰ μὲν νοερά τε καὶ λογικά, γνωστικῶς τε καὶ ἐπιστημονικῶς, ὅτι μὴ αυτογενῶσις ἢ αὐτοεπιστήμη ἔστιν.

³ f. 157a: ὁ ἄνθρωπος — — καὶ περιγράφεται καὶ περιγράφει, τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει — — περιγράφεσθαι γὰρ τοῖς νοητοῖς καὶ αἰσθητοῖς, ὡς ψυχῇ τυγχάνων καὶ σῶμα, καὶ περιγράφειν ταῦτα κατὰ δυνάμιν πέφυκεν, ὡς νοῶν καὶ αἰσθανόμενος.

нужно сказать и о познаніи чрезъ чувство¹. Съ этой же объективной точки зрѣнія производится анализъ другихъ проявленій душевной жизни (*ἐπιθυμία καὶ θυμός*)².

Общему воззрѣнію на человѣка, какъ существо, постоянно обращается въ своей жизни ко внѣ,—воззрѣнію, въ которомъ выставляется на видъ значеніе внѣшняго бытія и признается неизбѣжнымъ неотразимое, такъ сказать, вліяніе объекта на человѣческую природу, коь скоро человѣкъ добровольно подвергаетъ себя этому вліянію, соотвѣтствуетъ и все дальнѣйшее ученіе: о назначеніи человѣка, объ уелоненіи его отъ этого назначенія или о паденіи и его слѣдствіяхъ, и о возстановленіи.

Въ божественномъ Логосѣ на ряду съ идеями всего сотвореннаго находится и идея (*λόγος*) человѣческаго существа; въ Логосѣ человѣкъ имѣетъ начало и цѣль своего бытія. Чрезъ стремленіе къ Логосу, согласное съ своею природою и назначеніемъ (*κίνησις κατὰ φύσιν, κατὰ λόγον*), человѣкъ долженъ постепенно обнять въ своемъ существѣ весь внѣшній міръ, существующій идеально въ Логосѣ, и самъ долженъ соединиться съ Логосомъ и по благодати сдѣлаться тѣмъ чѣмъ Онъ, какъ Богъ, является по природѣ. Такимъ образомъ, назначеніе человѣка состоитъ 1) въ объединеніи (*ἑνωσις*) въ себѣ всего существующаго—по отношенію къ внѣшнему для него міру—и 2) въ обожествленіи (*θέωσις*)—по отношенію къ нему самому. И то и другое достигается чрезъ стремленіе къ единой цѣли всего, Богу.

По словамъ святыхъ, которые научились божественнымъ тайнамъ изъ преданія, идущаго отъ самихъ апостоловъ, примѣняя послѣдовательно пять разъ приѣмъ дѣленія ко всему существующему, или точнѣе—собственно только къ происшедшему, находимъ слѣдующія, постепенно, такъ сказать стуживающіяся сферы бытія, въ центрѣ которыхъ стоитъ человѣкъ, какъ бы заключающій въ себѣ потенциально всѣ эти

¹ f. 186a; f. 190a: *νόησις—σχέσις ἐνωτική τῶν διηρημένων (τοῦ νοοῦντος καὶ το νοοῦμένου) περὶ τὸ ἐξ ἁ μ. φ. ο. ἰ. ν νόημα*. f. 192b.

² f. 176b—177b; f. 134a.

сферы вследствие присущей ему способности объединения ихъ съ соотвѣтствующими частями его собственной природы. Прежде всего должна быть отдѣлена отъ несотворенной природы, или Бога, природа сотворенная вообще (φύσις ἄκτιστος καὶ κτιστή); основаніе этого дѣленія—въ совершенной непознаваемости Бога въ отличіе отъ твари. Затѣмъ, въ области сотвореннаго бытія выдѣляется, отдѣляясь отъ умопредставляемаго, интеллектуальнаго міра, міръ чувственный (νοητὰ καὶ αἰσθητὰ). Въ чувственномъ мірѣ, изъ всего міроваго поднебснаго пространства выдѣляется земля (οὐρανὸς καὶ γῆ). На землѣ, изъ всей ея поверхности выдѣляется мѣсто обитанія человѣка—рай (οἰκουμένη καὶ παράδεισος). Наконецъ, самъ человѣкъ, въ настоящемъ состояніи, по природѣ представляетъ въ себѣ раздѣленіе на два пола—мужескій и женскій (ἄρσεν καὶ θῆλυ). ¹

Выполняя свое назначеніе въ своемъ стремленіи къ Логосу, чрезъ достиженіе полного соотвѣтствія Ему, человѣкъ долженъ совершенно уничтожить для себя прежде всего самое первое раздѣленіе, которое онъ находитъ въ своей соб-

¹ f. 221a: Οἱ τὰ πολλὰ τῶν θείων μυστηρίων ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ ὑπερσῶν γενομένων τοῦ Λόγου, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως τὴν τῶν ὄντων μυθιέντων γινώσκιν. κατὰ διαδοχὴν διὰ τῶν πρὸ αὐτῶν εἰς αὐτοὺς διαδοθέντα λαβόντες ἅγιοι φασὶ πάντες διαίρεσις εἰ διειληφθαι τὴν πάντων τῶν γεγενημένων ὑπόστασιν ὧν πρῶτην μὲν φασὶν εἶναι τὴν διαιρουσάν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καὶ τοῦ κόσμου φύσιν, καὶ διὰ γενέσεως τὸ εἶναι λαβούσαν. Φασὶ γάρ τὸν Θεὸν ἀγαθότητι πεποιηκότα τῶν ὄντων ἀπάντων λαμπρὰν διακόσμησιν. μὴ αὐτόθεν αὐτῇ καταφανῇ γενέσθαι τίνα καὶ ὁμοίαν εἶναι. τὴν περὶ τοῦτο τὴν κτίσιν τοῦ Θεοῦ διακρίνουσαν ἄγνοιαν διαίρεσιν λέγοντες. Τῇ γὰρ φυσικῶς ἀλλήλων ταῦτα διαιρουσάν. μηδέποτε δεχομένην εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν, ὡς τὸν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν μὴ δυναμένην ἐπιδέξασθαι λόγον εἶσιν ἄρρητον. Δευτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡ διὰ κτίσεως τὸ εἶναι λαβούσα σύμπασα φύσις ὑπο Θεοῦ διαιρεῖται εἰς νοητὰ καὶ αἰσθητὰ. Τρίτην, καθ' ἣν ἡ αἰσθητὴ φύσις διαιρεῖται εἰς οὐρανὸν καὶ γῆν. Τετάρτην δὲ, καθ' ἣν ἡ γῆ διαιρεῖται εἰς παράδεισον καὶ οἰκουμένην. Καὶ πέμπτην, καθ' ἣν ὁ ἐπὶ πᾶσιν, ὥσπερ τι τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον, καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεῶν ἀγαθοπρεπῶς κατὰ γένεσιν τοῖς οὖσιν ἐπεισυχθεῖς ἀνθρωπος διαιρεῖται εἰς ἄρσεν καὶ θῆλυ, πᾶσαν ἔχων δηλαδὴ φυσικῶς ταῖς τῶν ἄκρων πάντων μεσότησι διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ἰδιότητος τὴν πρὸς ἔνωσιν δύναμιν, δι' ἧς ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος ἐμελλε τοῦ θείου σκόπου τὸ μέγα μυστήριον ἐκδηλῶν δι' ἑαυτοῦ καταστήσαι, τὴν πρὸς ἀλλήλα τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄκρων ἑναρμονίως ἀπὸ τῶν προσεχῶν ἐπὶ τὰ πόρρω, καὶ τῶν ἡττόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα καθεξῆς ἀνατατικῶς προϊούσαν, εἰς Θεὸν ἀποπερατώσας ἔνωσιν.

ственной природѣ, именно — раздѣленіе на помы, какъ не относящееся къ идеѣ человѣческаго существа, чрезъ совершеннѣйшее безстрастіе въ своей жизни, обращенной къ первообразу и источнику добродѣтели — Богу¹. Далѣе, человѣкъ, обращаясь къ внѣшнему міру, въ которомъ онъ живетъ и отъ котораго зависить въ своемъ благосостояніи (рай), долженъ уничтожить для себя въ этомъ отношеніи различіе между различными мѣстами земной поверхности и всю землю превратить въ рай. Иначе — онъ долженъ носить рай въ себѣ и находить его всюду чрезъ собственную дѣятельность, жизнь и поведеніе, не завися отъ различія мѣстъ². Не ограничиваясь поверхностію земли человѣкъ долженъ проникнуть и въ остальную, небесную область чувственного міра и уничтожить вообще пространственныя разстоянія не только для своего духа, но и для тѣла, сдѣлавшись тождественнымъ, насколько доступно для него, съ ангелами по добродѣтели и объединивъ въ себѣ все чувственное бытіе³. Выступивъ затѣмъ за предѣлы чувственного міра, онъ долженъ проникнуть чрезъ знаніе, равное ангельскому, въ область бытія умопредставляемаго, чтобы оно имѣло для его знанія такую

¹ f. 221b: Τοῦτου δὲ χάριν ἔσχατος ἐπειράγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἷον εἰ σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἐν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι, ἵνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἰτίαν, τὰ πάντα συναγοῦσης ἐνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως, καλεῖσθαι διὰ τῶν μέσων εἰρμῷ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν Θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἑνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαιρέσεις, τὴν μηδαμῶς ἡρτημένην ὁγλαδὴ κατὰ τὸν προηγουμένον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θ ἦ λ υ καὶ τὸ ἄ ρ σ ε ν ἰδιό-τητα τῇ περὶ τὴν θείαν ἀρετὴν ἀπαθεστάτῃ σχέσει πάντῃ τῆς φύσεως ἐκτιναζάμενος, ὥστε δευχθῆναι τε καὶ γενέσθαι κατὰ τὴν θείαν πρόθεσιν ἄνθρωπον μόνον, τῇ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορία μὴ διαιρούμενον, καθ' ὃν καὶ προηγουμένως γεγέννηται: λόγον τοῖς νῦν περὶ αὐτὸν οὔσαι τμήμασι μὴ μερίζομενον, διὰ τὴν τέλειαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον καθ' ὃν ἔστιν ἑνωσιν (Ühler: γυνῶσιν; Eri-gena, De div. nat. c. 532C: adunationem).

² f. 222a: εἴτα τὸν παρὰ δεισιν καὶ τὴν οἰκουμένην διὰ τῆς οἰκείας ἀγιοπρεποῦς ἀγωγῆς ἐνώσας μίαν ποιήσεις γῆν, μὴ διαιρούμενην αὐτῷ κατὰ τὴν τῶν μερῶν αὐτῆς διαφορὰν, ἀλλὰ μᾶλλον συναγομένην, ὡς μηδεμίαν πρὸς μηδὲν τῶν αὐτῆς ὑπαγωγῆν παθόντι μερῶν.

³ f. 222a: εἴτα οὐρανὸν καὶ γῆν ἑνωσας διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους τῆς ζωῆς παντὶ τρόπῳ κατ' ἀρετὴν, ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις, ταυτότητα μίαν ποιήσεις ἐν ἀδιαίρετον πάντῃ πρὸς ἑαυτὴν τὴν αἰσθητὴν χτίσιν — —.

же реальность, какъ и чувственное бытіе¹. Наконецъ, достигнувъ послѣдняго предѣла познаваемого, объединивъ въ себѣ все существующее и не имѣя предъ собою далѣе ничего кромѣ Бога, человѣкъ по любви отдаетъ все, и себя, и всю объединенную въ себѣ сотворенную природу, Богу, чтобы вмѣсто всего этого Богъ далъ ему Самого Себя, и онъ сдѣлался бы всѣмъ, что есть Богъ, кромѣ тождества по сущности. Въ этомъ обожествленіи послѣдняя цѣль и источникъ блаженства человѣка².

Кромѣ движенія къ Богу, какъ внѣ человѣка существующей, единственной цѣли стремленій его, для человѣка возможно было и имѣло мѣсто въ дѣйствительности движеніе въ другомъ направленіи. Соотвѣтственно указанному раздѣленію сотворенной природы—на умопредставляемый, духовный міръ и міръ чувственный, человѣка должно представлять какъ бы стоящимъ на границѣ между обѣими областями—духовнаго бытія, надъ которымъ возвышается Богъ, неподвижное и приводящее все въ движеніе начало,—и бытія чувственнаго, въ основѣ котораго лежитъ матерія, абсолютно подвижная, но не могущая сама собою двигаться. Умъ человѣка, какъ сила души, чрезъ которую человѣкъ выступаетъ за предѣлы собственной природы (*κίνησις ὑπὲρ φύσιν*), стремясь къ Богу, долженъ былъ давать направленіе всѣмъ силамъ или потенціямъ человѣческаго существа, такъ чтобы душа человѣка сдѣлалась тѣмъ же для тѣла, чѣмъ Богъ является для души³.

¹ f. 222a: εἴτα τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πρὸς τοῦτοις ἐνώσας διὰ τὴν πρὸς ἡγέλους κατὰ τὴν γνῶσιν ἰσότητα μίαν ποιήσῃ κτίσιν τὴν ἅπασαν κτίσιν, μὴ διαρουμενὴν αὐτῷ κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀγνοσίαν — —.

² f. 222b: καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις, καὶ κτίσιν τὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας (ὃ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἐν καὶ ταῦτόν διεισεῖε κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τί πέρ ἐστὶν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὅλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν, καὶ τῆς ἐπ' αὐτόν τὸν Θεὸν ἀναβίσεως οἷον ἐπαλλόν αὐτόν μονώτατον κτησάμενος τὸν Θεόν — —.

³ f. 129a: ἵν' ὅπερ ἐστὶ Θεός ψυχῇ, τοῦτο ψυχῇ σώματι γένηται, καὶ εἰς ἀποδείκνυται τῶν ὅλων Δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεῶν τοῖς οὖσι, καὶ εἰς ἐν ἑλλῇ τὰ πολλὰ ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα, καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεός — —.

Но на самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы стремиться къ Богу, человѣкъ отвратился отъ Него и обратился къ чувственному бытію¹. Всякій человѣческій умъ, заблуждаясь и отклоняясь отъ свойственнаго ему природѣ движенія, по необходимости², по Максиму, обращается къ чувственному бытію и возвращается въ области чувственного бытія. Обратившись къ тому, что было ниже его и надъ чѣмъ онъ поставленъ господствовать, человѣкъ, во 1-хъ, не объединилъ раздѣленнаго, но даже раздѣлилъ и то, что было соединено³. Во 2-хъ, онъ подчинился вліянію внѣшней силы, чувственного бытія—и діавола, который дѣйствуетъ на человѣка чрезъ чувственность. Изъ существа духовнаго онъ сдѣлался вслѣдствіе этого существомъ грубо-матеріальнымъ, подобнымъ животнымъ⁴. Пристрастіе къ чувственному міру производитъ помрачающее вліяніе на его умъ; чрезъ посредство чувства, которое есть дочь мысленнаго фараона, діавола⁵, этотъ міръ наполняетъ душу представленіями о чувственныхъ предметахъ, обольщающихъ человѣка своею видимостію и заставляющихъ забывать объ истинномъ благѣ, заключающемся въ Богѣ⁶.

Такимъ образомъ, чрезъ грѣхопаденіе, вмѣсто объединенія раздѣленнаго, утвердилось раздѣленіе, вмѣсто обожествленія человѣка, произошло подчиненіе его матеріи. Въ общемъ св. Максимъ понимаетъ паденіе человѣка и слѣдствія его согласно съ Григоріемъ Нисскимъ и только глубже раскрываетъ ученіе объ этомъ предметѣ съ точки зрѣнія собственной системы. И по нему—слѣдствіемъ паденія было присоединеніе къ духовной по первоначальному назначенію природѣ человѣка нынѣшней грубо чувственной, животной при-

¹ f. 158b: μόνη αἰσθήσει ἑαυτὸν ὅλον ἐπικλίνας ἐκδέδωκε.

² f. 138a: οὐκ ἔχων ἄλλοι τι ποιῶν κινηθῆναι.

³ f. 222b: περὶ τὰ ὑπ' αὐτὸν, ὧν αὐτὸς θεόθεν ἄρχειν ἐπετάγη, παρὰ φύσιν ἔχων ἀνοήτως κεκίνηται. τῇ πρὸς ἑνωσιν τῶν διηρημένων δοθείσῃ αὐτῷ φυσικῇ δυνάμει κατὰ τὴν γένεσιν εἰς τὴν τῶν ἡνωμένων μᾶλλον διαίρεσιν παραχρησάμενος — —.

⁴ f. 238b: ἡ μετὰ τῶν ἀνοήτων κτενῶν ἀτιμος συμπαρενύλησις; cf. f. 129a: τοῦ θεοῦ εἶναι χάριτι τὸ χοῦς γενέσθαι καθ' αἴρεσιν προτιμήσας. Migne, s. gr. t. 90, c. 277: νοῦς γεωθεῖς.

⁵ f. 154b.

⁶ f. 138a: νέφος—ἐστὶ τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἐπισκοποῦν τὸ σαρκικὸν πάθος, καὶ προκάλομμά ἐστὶν ἢ κατ' αἰσθήσιν ἀπάτη. κτλ.

роды. Но, по Максиму, это присоединение матеріальности (ὀλικὴ οὐσία) къ тѣлу человѣка могло имѣть мѣсто уже по его паденіи, между тѣмъ какъ ранѣе его тѣло не имѣло внѣшняго грубаго, смертнаго и плотнаго (ἀντίτοπον) состава ¹. Впрочемъ, и по Максиму—человѣкъ и чувственный міръ, окружающій его, могли быть созданы такими, какими они являются въ настоящее время, и съ самаго начала, по предвѣдѣнію Богомъ паденія человѣка ². Сама по себѣ, помимо грѣха, низшая природа его не служила бы для него препятствіемъ въ стремленіи его къ Богу. И если бы онъ всецѣло обратилъ свое стремленіе къ Богу, не имѣя ничего посредствующаго между Нимъ и собою, и не обратился самъ къ чувственному бытію, для него, такъ сказать, не существовали бы (въ томъ видѣ, въ какомъ существуютъ нынѣ) ни его тѣло, ни внѣшній міръ, и внѣшнія чувства, чрезъ которыя онъ стоитъ нынѣ въ подчиненномъ отношеніи къ внѣшнему міру, остались бы для него только потенціей ³. Зло заключается, такимъ образомъ, не въ самомъ чувственномъ мірѣ и чувственной природѣ человѣка, а въ томъ, что они господствуютъ надъ человѣкомъ вслѣдствіе добровольнаго подчиненія имъ человѣка (πάθος). Тлѣніе и измѣняемость чувственного бытія являются съ точки зрѣнія Максима прямымъ слѣдствіемъ противной природному назначенію человѣка привязанности его къ чувственности; они должны, по намѣренію Божію, постоянно напоминать человѣку о неестественности этой при-

¹ f. 241a: γυμνός ἦν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἄσαρκος καὶ ἀσώματος, ἀλλ' ὡς τὴν παχυτέραν τὴν σάρκα ποιούσαν καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτοπον κράσιν οὐκ ἔχων.

² f. 134a: 'Επειδὴ — — ὁ ἄνθρωπος — — λήθην — — Θεοῦ πάμπαν ἐπεποίητο, τῆς γνώμης ἄξιον κατὰ θείαν ψῆφον — — ἐδρέψατο καρπὸν, οὐ μόνον τοῦ σώματος τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον — —, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκτὸς καὶ περὶ αὐτὸν ὀλικῆς οὐσίας τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον — —, εἴτε τὸ τε αὐτὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παράβασιν τῷ ἡμετέρῳ σώματι συµμετακεράσαντος, καὶ τὴν πρὸς τὸ ἀλλοιοῦσθαι καὶ αὐτῇ, ὡς περ τῷ σώματι — — ἐνθεμένου δύναμιν — —, εἴτε ἐξ ἀρχῆς κατὰ πρόγνωσιν οὕτως αὐτὴν δημιουργήσαντος διὰ τὴν προοραθεῖσαν παράβασιν ὥστε τῷ πάσχειν καὶ κακοῦσθαι δι' αὐτῆς, εἰς συναίσθησιν ἑαυτοῦ καὶ τοῦ οἰκείου ἀξιώματος ἐλθεῖν — —.

³ f. 241a: Οὐδὲν—εἶχεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος μεταξὺ Θεοῦ καὶ αὐτοῦ προβεβληµένον πρὸς εἶδωσιν, — — διχα παντὸς ἐπικαλύµματος καὶ προβλήµατος, οἷα τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθήσεων ἐµπαθοῦς συµπλοχῆς τυγχάνων ἐλεύθερος.

вязанности ¹. Чрезъ вкушеніе плода съ запрещеннаго древа, понимаемое въ буквальномъ смыслѣ, человѣкъ вошелъ впервые въ потокъ постоянно измѣняющагося матеріальнаго бытія ².

Вмѣстѣ съ чувственной природой или тѣломъ, господствующимъ надъ духомъ, привязанность къ чувственности отъ перваго человѣка передается всѣмъ послѣдующимъ. Въ этомъ состоитъ первородный грѣхъ. Какъ начало земнаго бытія каждаго человѣка лежитъ въ чувственномъ удовольствіи и въ своей естественной жизни человѣкъ водится принципомъ чувственнаго удовольствія и страданія (λύπη), такъ смерть, какъ отрѣшеніе отъ чувственнаго бытія, неизбѣжный конецъ его жизни, является для него завершеніемъ страданій, проистекающихъ отъ привязанности къ чувственности (ὀδύνη). Осужденіе неизбѣжно соединено съ самымъ плотскимъ рожденіемъ ³. Чрезъ посредство плотскаго удовольствія и обольщенія чувственностію (ἡδονή καὶ ἀπάτη) владѣетъ діаволъ человѣческою природою до пришествія Христа. Каждый человѣкъ, воспитываясь первоначально, какъ Моисей въ Египтѣ, подъ руководствомъ дочери мысленнаго фараона — чувства, долженъ затѣмъ освободиться отъ его вліянія и, отрѣшавшись отъ собственнаго тѣла и чувственнаго міра, въ Богѣ найти цѣль своего бытія ⁴. Кто успѣваетъ при жизни совершенно отречься отъ настоящей жизни, для того и смерть тѣла является не смертію, а концомъ золь ⁵.

¹ f. 135a; f. 263b.

² f. 158b: Τὴν γὰρ σύμβουλον παραδεξαμένην τὸν ὄφιν Θεοῦ πλέον παραδεξάμενος αἰσθησέν καὶ τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου, ᾧ καὶ θάνατον συνεῖναι προειδοῦσα τὸν καρπὸν ὁρέγουσαν. βρώσεως ἀπαρχὴν ποιησάμενος, πρόσφορον τῷ καρπῷ τὴν ζωὴν μετελήλασται. ζῶντα τὸν θάνατον ἑαυτῷ κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ δημιουργήσας. Εἰ γὰρ φθορὰ γενέσεως ὑπάρχει ὁ θάνατος, αἰεὶ δὲ τὸ δι' ἐπιρροῆς τροφῶν γινόμενον φυσικῶς φθείρεται σῶμα τῇ ῥοῇ διαπνεόμενον, αἰεὶ ἄρα δι' ὧν εἶναι τὴν ζωὴν ἐπίστευσεν ἀναγίζοντα ἑαυτῷ τε καὶ ἡμῖν τὸν θάνατον ὁ Ἀδάμ συνετήρησεν.

³ f. 239a: ἐν ᾗ (τῇ ἐκ σωμάτων γενέσει) κράτος ὑπῆρχε τῆς ἡμῶν κατακρίσεως. Ср. Bach, I. 23.

⁴ f. 154b—155b.

⁵ f. 159b: Τὸ γὰρ πέρας τῆς παρούσης ταύτης ζωῆς οὐδὲ θάνατον οἶμαι δίκαιον ὀνομάζειν, ἀλλὰ θανάτου ἀπαλλαγὴν, καὶ φθορᾶς χωρισμὸν. καὶ δουλείας ἐλευθερίαν, καὶ ταραχῆς παύλαν, — — καὶ πάντων, ἵνα συνελὼν εἴπω, τῶν κακῶν περιγραφὴν ἅπερ δι' ἐκουσίῳ νεκρώσεως οἱ ἅγιοι κατορθώσαντες ξένους ἑαυτοὺς τοῦ βίου καὶ παρπιθήμευς παρέστησαν.

Такъ какъ чрезъ грѣхопаденіе человѣкъ, вмѣсто объединенія всего въ себѣ и обожествленія себя самого, произвелъ раздѣленіе и подчинился чувственности и діаволу, то цѣли созданія міра и человѣка являлись, такимъ образомъ, невыполненными человѣкомъ. И если человѣкъ, обладая естественною способностію для этого, не захотѣлъ воспользоваться ею, когда былъ свободенъ, онъ уже не могъ сдѣлать этого, когда отдался въ рабство внѣшней силѣ. Необходимо было нисшествіе въ міръ и воплощеніе Логоса, Который спасъ человѣка и выполнилъ цѣль созданія его и созданія міра.¹

Нисшедшій на землю Логосъ Самъ создаетъ Себѣ во утробѣ Дѣвы Маріи одушевленную плоть, соединяясь съ нею ипостасно, и принимаетъ человѣчество безъ грѣха, каковымъ оно должно быть, согласно съ своимъ назначеніемъ (λόγος γενέσεως), но въ то же время со всѣми слѣдствіями грѣха, каковымъ оно является у прочихъ людей, уже чрезъ самое вступленіе въ область чувственного бытія (τρόπος γεννήσεως).² Въ Немъ страннымъ образомъ является причина безъ слѣдствія и слѣдствіе безъ причины, ибо безгрѣшность предполагаетъ безстрастіе, и страданія, наоборотъ, предполагаютъ грѣхъ, а Онъ и безгрѣшенъ, и страдаетъ. Чрезъ первое (λόγος γενέσεως, безгрѣшность) Онъ хочетъ освободить человѣческую природу отъ послѣдняго, и чрезъ послѣднее (τρόπος γεννήσεως, принятіе подверженной страданіямъ при-

¹ f. 222b: 'Επειδὴ τοίνυν φυσικῶς, ὡς δεδημιούργητο, περὶ μὲν τὸ ἀκίνητον, ὡς ἀρχὴν ἰδίαν (φημὶ δὲ τὸν Θεόν) ὁ ἄνθρωπος οὐ κενίητο — — διὰ τοῦτο καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ παραδόξως ὑπὲρ φύσιν περὶ τὸ φύσει κινούμενον ἀκινήτως, ἵν' οὕτως εἴπω, κινεῖται τὸ πάντῃ κατὰ φύσιν ἀκίνητον, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, ἵνα σώσῃ τὸν ἀπολόμενον ἄνθρωπον, καὶ τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως δι' αὐτοῦ τὰ κατὰ φύσιν ἐνώσας ῥήγματα, καὶ τοὺς καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους προφερομένους λόγους, οἷς ἡ τῶν διηρημένων γίνεσθαι πέφοκεν ἑνώσεις, δείξας τὴν μεγάλην βουλήν πληρώσῃ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς — —.

² f. 226b: "Ἀπερ [τὸ ἀφθαρτον καὶ τὸ ἀμαρτητικόν] εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν σάρκασιν μηδαιμῶς εὐληφώς ὁ Σωτὴρ καὶ τὰ δι' αὐτὰ καταδεξάμενος τῆς μὲν γενέσεως τὴν γέννησιν σωστικὴν ἐποίησατο, τῷ κατ' αὐτὴν πάθει παραδόξως τὴν τῆς γενέσεως ἀφθαρσίαν ἀνανεούμενος, τῆς δ' αὖ πάλιν γεννήσεως τὴν γένεσιν περιποιητικὴν κατεστήσατο, τῇ κατ' αὐτὴν ἀναμαρτησίᾳ τὴν τῆς γεννήσεως καθαγιάζων ἐμπάθειαν, ἵνα τὴν μὲν γένεσιν παντελῶς ἀνανεώσῃται, τῷ κατ' αὐτὴν θεοτελεῖ λογῷ τὴν φύσιν διακρατούσαν, τῆς δὲ γεννήσεως τὴν ὑποπεσοῦσαν αὐτῇ φύσιν διὰ τὴν ἀμαρτίαν παντελῶς ἐλευθερώσῃ, τῷ κατ' αὐτὴν ἴσως τοῖς λόγοις ἐπὶ γῆς ζῶντι ἐπιβρότῳ τῆς σποράς τρόπῳ μὴ κρατούμενῃ.

роды) возстановить первое ¹. Невещественный и сверхчувственный Богъ—Слово является въ чувственномъ мірѣ, доступнымъ чувственному познанию, для того, чтобы освободить людей отъ подчиненія чувственности въ ихъ жизни и познаніи ². Принесенное Имъ на землю царствіе Божіе есть освобожденіе отъ рабства матеріи ³. Съ Его пришествіемъ прекратилось возстаніе страстей, имѣющихъ основаніе въ подчиненіи чувственности ⁴, и Онъ къ Себѣ привязалъ стремленія человѣческой природы, обращенныя доселѣ къ чувственному міру ⁵. И именно, сначала Христосъ-Логосъ въ Себѣ Самомъ возводитъ человѣческую природу въ состояніе совершеннаго безстрастія, чтобы чрезъ побѣду надъ міромъ и діаволомъ положить основаніе освобожденію отъ рабства имъ прочихъ людей. Онъ Самъ сначала несетъ на Своемъ рамѣ крестъ, символъ Своего начальства, а потомъ уже даетъ его другимъ, которые готовы съ послушаніемъ слѣдовать Ему ⁶. Принявъ цѣльную человѣческую природу съ низшими ея сторонами (θωρός, ἐπιθωρίς) кромѣ грѣха, Онъ подвергается всѣмъ искушеніямъ вольнымъ и невольнымъ—отъ діавола, дѣйствующаго чрезъ міръ и плоть, претерпѣваетъ величайшія страданія и наконецъ самую смерть ⁷. Послѣ этого Онъ, какъ побѣдитель, возстаетъ въ прославленномъ состояніи.

Но освобожденіе человѣческой природы въ лицѣ І. Христа отъ рабства чуждой силѣ, въ которое она повержена чрезъ грѣхъ, было только отрицательной стороною дѣла Христа. Положительная и главная состоитъ въ дѣйствительномъ осуществленіи тѣхъ цѣлей, для которыхъ былъ созданъ

¹ f. 211b: λύει τοὺς νόμους τῆς φύσεως ὑπὲρ φύσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τῇ φύσει χρώμενος ὁ θεός.

² f. 209b: ὁ δὲ ἡμᾶς ἐν ὕλῃ καὶ εἶδει καθ' ἡμᾶς ἀληθῶς ἐξ ἡμῶν γενόμενος θεός λόγος, ὁ κατὰ φύσιν κυρίως αὐτός καὶ ἀνείδεος.

³ f. 246b: βασιλεία δέ ἐστι θεοῦ ἢ πάσης ὕλης καὶ πασῶν τῶν κατ' αὐτὴν φαντασιῶν καθαρεύουσα λῆξις.

⁴ f. 210a: πᾶσα δουλοπρεπὴς τῶν παθῶν ἐπανίστασις διὰ τῆς παρουσίας τοῦ λόγου παντελῶς ἀπεγέμετο.

⁵ f. 228a: ἦλθεν — — καταθῆσαι πρὸς ἑαυτὸν τὴν τῆς ἐπιθυμίας δύναμιν.

⁶ f. 213a; f. 248b.

⁷ Cf. Weser. 17—19.

человѣкъ и которыхъ онъ не осуществилъ естественными силами: въ объединеніи всего въ человѣческой природѣ воплотившагося Логоса и ея обожествленіи. Уже въ самомъ воплощеніи и рожденіи Христосъ уничтожаетъ первое и главное раздѣленіе природы человѣческой на мужескій и женскій полъ. Чрезъ безсѣмное зачатіе и нетлѣнное рожденіе Онъ разрушаетъ законы плотской природы ¹, показывая, что Богу былъ, вѣроятно, извѣстенъ иной способъ размноженія людей, отличный отъ нынѣшняго, и устраняя самымъ дѣломъ различіе и раздѣленіе человѣческой природы на полы, какъ такое, въ которомъ для человѣка не было нужды и безъ котораго онъ можетъ существовать ². Но выполненіе положительной стороны дѣла Христова преимущественно относится къ Его прославленному состоянію. Такъ, вслѣдъ затѣмъ, какъ Его человѣческая природа послѣ смерти возвращается въ первоначальное райское состояніе, Онъ превращаетъ въ Себѣ всю вселенную въ рай. Онъ говоритъ на крестѣ разбойнику: „*днесъ со Мною будеши въ раи*“ (Лук. XXIII, 43), и между тѣмъ Самъ обращается по воскресеніи съ учениками на землѣ, показывая чрезъ это, что для Него нѣтъ различія между раемъ и вселенной. Чрезъ вознесеніе на небо Онъ соединилъ небо и землю, такъ что въ Немъ весь чувственный міръ есть едино. Затѣмъ, прошедши съ душою и

¹ f. 209b: «Νόμοι φύσεως καταλύονται» (слова св. Григорія). Τίνας δὲ οἱ καταλύόμενοι νόμοι τῆς φύσεως εἰσιν; Ἡ διὰ σπορᾶς σύλληψις καὶ ἡ διὰ φθορᾶς ἐστίν, ὡς οἶμαι, γέννησις — —. Ἐδεῖ γὰρ ὄντως, ἔδει τὸν ποιητὴν τῆς φύσεως δι' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν ἐπανορθούμενον πρῶτους καταλῦσαι τοὺς νόμους τῆς φύσεως, οἷς ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς παρακοῆς τὴν αὐτὴν τοῖς ἀλόγοις ζώοις τοὺς ἀνθρώπους ἔχειν τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς ἰδιόσητα κατεδίκασε.

² f. 223a: Ἀμέλει τοι τῆς καθόλου τῶν πάντων πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσεως ἐκ τῆς ἡμῶν ἀρξάμενος διαιρέσεως γίνεται τέλειος ἄνθρωπος, ἐξ ἡμῶν δι' ἡμᾶς καὶ ἡμᾶς, πάντα τὰ ἡμῶν ἀνελήπτως ἔχων, ἀμαρτίας χωρὶς, τῆς κατὰ φύσιν ἀκολουθίας γαμικῆς οὐδόλως εἰς τοῦτο προσδεγθεὶς ὁμοῦ τε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ δεικνύς, ὡς οἶμαι, τυχόν ὡς ἦν καὶ ἄλλος τρόπος τῆς εἰς πλήθος τῶν ἀνθρώπων αὐξήσεως προσγνωσμένος Θεῷ, εἰ τὴν ἐντολήν ὁ πρῶτος ἐφύλαξεν ἄνθρωπος καὶ πρὸς κτηνωδίαν ἑαυτὸν τῷ κατὰ παράχρησιν τρόπῳ τῶν οἰκείων δυνάμεων μὴ κατέβαλε, καὶ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφοράν τε καὶ διαιρέσιν τῆς φύσεως ἐξωλοφύμενος, ἧς πρὸς τὸ γενέσθαι, κατὰπερ ἔφην, ἄνθρωπος οὐδόλως προσεδέχθη, ὧν δὲ ἄνευ εἶναι τυχόν ἐστὶ δυνατόν, ταῦτα εἰς το διηνεχὲς παραμεῖναι οὐκ ἀνάγκη. Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, φησὶν ὁ θεὸς Ἀπόστολος, οὐτε ἄρρεν οὐτε θῆλυ.

тѣломъ чрезъ всѣ божественныя и умопредставляемыя чины, Онъ объединилъ чувственное и умопредставляемое бытіе, какъ единую тварь ¹. Объединивъ такимъ образомъ всю тварь, Онъ предсталъ со Своею человѣческою природою предъ Самого Бога, явившись ходатаемъ за насъ предъ лицомъ Бога и Отца, какъ человѣкъ, такъ какъ Онъ никогда не отдѣлялся отъ Отца, какъ Логось ². Въ этомъ возглавленіи всего (*ἀνακεφαλαιώσις*) и воссоединеніи съ Богомъ и заключалась послѣдняя и высшая цѣль воплощенія Логоса, которое въ свою очередь является центромъ и цѣлью всей міровой исторіи ³.

Совершенное Христомъ дѣло служить необходимымъ основаніемъ спасенія каждаго человѣка въ частности. Каждый человѣкъ можетъ освободиться отъ чувственности и достигнуть своего назначенія не иначе, какъ чрезъ единеніе со Христомъ. Въ разсматриваемомъ сочиненіи Максимъ не излагаетъ ученія объ особыхъ средствахъ, чрезъ которыя совершается въ церкви усвоеніе вѣрующими дѣла Христова, но говоритъ лишь вообще съ аскетически-мистической точки зрѣнія о процессѣ единенія со Христомъ въ его различныхъ видахъ и моментахъ, о восхожденіи отъ плоти Христа къ душѣ, затѣмъ уму, и наконецъ Божеству ⁴.

Логось, Богъ, воссоединившій съ Собою человѣческую природу и въ ней весь міръ, есть послѣдняя цѣль всего существующаго. Послѣ перваго явленія Его въ мірѣ или пришествія во плоти (*πρώτη παρουσία*) должно нѣкогда послѣдовать второе пришествіе Его въ міръ въ духѣ (*δευτέρα παρουσία*). Какъ ветхозавѣтный законъ служилъ къ наученію руководимыхъ имъ ко Христу-Слову, явившемуся въ плоти

¹ f. 223b: *πρώτον ἐνώσας ἡμῖν αὐτοὺς ἐν αὐτῷ διὰ τῆς ἀραιρέσεως τῆς κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ διαφορᾶς. — — καὶ οὖν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς τὴν ἅπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίῳ τὰ ἄκρα περιλαβὼν καὶ περὶ αὐτὸν ἀλύτως ἀλλήλοις διασφίγγας παράδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, ὡς σῶμα καὶ αἰσθησιν καὶ ψυχὴν καὶ ἡμᾶς ἔχων καὶ νοῦν, οἷς ὡς μέρεσι καὶ ἑκάστον τὸ ἑκάστῳ καθόλου συγγενές οἰκιστάμενος ἄκρον κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπροπῶς τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἀνακεφαλαιώσατο, μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας, καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον.* Cf. *Quaest. ad Thalass.* XLVIII. Migne, s. gr. t. 90, c. 436.

² f. 223a—224a.

³ Cf. *Weser.* 21—22.

⁴ f. 243a—244a.

(εἰς Χριστὸν τὸν ἐν σαρκὶ Λόγον), такъ Евангеліе служатъ къ наученію руководимыхъ имъ ко Христу-Слову, имѣющему явиться въ духѣ (εἰς Χριστὸν τὸν ἐν πνεύματι Λόγον) ¹.

Пришествіе въ духѣ Христа, уничтожающаго глаголомъ силы антихриста, т. е. плотской законъ ², положить конецъ существованію нынѣшняго чувственнаго міра. Будучи измѣнчивымъ и преходящимъ, ограниченнымъ во всѣхъ своихъ частяхъ, этотъ міръ не можетъ существовать вѣчно и какъ цѣлое, и необходимо ограниченъ во времени ³. Всякое движеніе прекратится съ явленіемъ послѣдней цѣли всего существующаго и будетъ конецъ времени ⁴. Настоящее устройство и состояніе міра является только преходящимъ моментомъ, среднимъ состояніемъ между состояніемъ первоначальнымъ и будущимъ,—какъ указываетъ на это и Св. Писаніе: „что было?“ говоритъ Экклезіастъ; — *то что будетъ; что было сдѣлано?—то, что будетъ сдѣлано*“ (І, 9) ⁵. Къ первоначальному состоянію относятся, напримѣръ, слова Бога: „сотворимъ человека по образу Нашему и по подобію“ (Быт. I, 26); къ среднему: „и сотвори Богъ человека, мужа и жену сотвори ихъ“ (Быт. I, 27); къ будущему: „о Христѣ Иисусѣ нѣсть мужескій полъ, ни женскій“ (Гал. III, 28). Чрезъ повѣствованіе о шестидневномъ твореніи Моисей и хочетъ выразить творческую дѣятельность Божества, созидающую все, и объединяющую неравныя другъ другу состоянія, избирая число шесть, какъ наиболѣе выражающее ея совершенство ⁶.

Какъ истинная и единственная цѣль человѣческой природы, Логосъ явится всѣмъ людямъ безъ исключенія. Но это явленіе будетъ лишь источникомъ вѣчнаго мученія для тѣхъ, которые въ земной жизни не стремились къ Нему, какъ не приготовившихъ себя къ воспріятію и вмѣщенію истиннаго блага и между тѣмъ не имѣющихъ никакой другой цѣли

¹ f. 197a.

² f. 147a.

³ f. 164b—165a.

⁴ f. 162a; f. 255b: ἡ ἀκραφύνη τοῦ θεοῦ καὶ πανφάνης παρουσία, μετὰ τὴν τῶν χινομένων στάσιν γινόμενη.

⁵ f. 262b.

⁶ f. 258a—258b.

бытія. Для тѣхъ же, которые сообразно съ природнымъ назначеніемъ пользовались естественными силами, откровеніе Логоса въ духѣ будетъ источникомъ вѣчнаго блаженства ¹.

Тогда наступитъ полное и окончательное обожествленіе человѣчества, начало котораго показалъ въ Себѣ Христосъ. Это обожествленіе, какъ всецѣло дѣло благодати (ἢ κατὰ χάριν μέλλουσα θέωσις), у св. Максима отличается, какъ особый моментъ, отъ свойственнаго человѣку по самой природѣ нетлѣнія, которое будетъ возвращено ему въ будущемъ воскресеніи (ἢ μέλλουσα φυσικὴ ἀνάστασις, φυσικὴ ἀφθαρσία). Самая плоть тогда будетъ какъ бы поглощена душою, душа же будетъ поглощена Богомъ, какъ имѣющая проявлять Его одного вся во всемъ; душа содѣлается тогда едино съ плотію, и духъ, и умъ, и Богъ, какъ говоритъ св. Григорій Богословъ, и пожерто будетъ жизнію смертное и текучее въ настоящемъ бытіи ².

Тогда Богъ откроется во всемъ и будетъ „всяческая во всѣхъ“, такъ что какъ бы ничего не будетъ, кромѣ Бога,—не въ смыслѣ субстанціальнаго уничтоженія и исчезновенія всякаго конечнаго бытія въ безпредѣльномъ Божествѣ, но въ томъ смыслѣ, что все тогда будетъ совершенно согласно съ

¹ f. 255a: Ὡς ἂν οὖν ἡ κατὰ προαίρεσιν ἐνέργεια χρῆσταιτο τῇ δυνάμει τῆς φύσεως, εἴτε κατὰ φύσιν, εἴτε παρὰ φύσιν, τὸ εὖ ἢ το φαῦ εἶναι τὸ πέρας αὐτῆν ἔχουσαν ὑποδέξεται, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἀεὶ εἶναι. ἐν ᾧ σαββατίζουσιν αἱ ψυχαὶ, πάσης λαβοῦσαι παύλιν κινήσεως.

² f. 199b: «καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ [τοῦ σαρκίου ἢ ψυχῆ] μετέσχε διὰ τὴν συμφύτην, οὕτω καὶ τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν, ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα, καὶ γενομένη σὺν τοῦ τοῦ εἶναι, καὶ πνεύμα, καὶ νοῦς, καὶ Θεός, καταπολλέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ θρόνους». (Greg. Naz. Or. funebr. in laudem Caesaris fratris, cap. 21). Ὡς γὰρ κατεπόθη διὰ τὴν ἀμαρτίαν ἡ σὰρξ ὑπὸ τῆς φθορᾶς. ὑπὸ δὲ τῆς σαρκὸς ἡ ψυχὴ γεωθεῖσα (Öhler: γνωσθεῖσα; Erigena, De div. nat. c. 887: terrena facta) ταῖς ἐνεργείαις, ὑπὸ δὲ τῆς ψυχῆς διὰ τῆς παντελοῦς ἀγνώσεως ἢ ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ. ὡς μὲν εἰ ἐστὶ Θεός, γινώσκεισθαι, οὕτω δὲ πάντως τῷ καιρῷ τῆς ἀναστάσεως κατὰ τὴν καλῶς γενησομένην ἀντιστροφὴν ἐν Πνεύματι ἀγίῳ διὰ τὴν χάριν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ κατὰ ποθέσεται ἡ σὰρξ ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐν πνεύματι, ἡ δὲ ψυχὴ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, τῆς ὄντως οὐσης ζωῆς, ὡς αὐτὸν μονώτατον διὰ πάντων ὅλον ὅλη προφανόμενον ἔχουσα. f. 127a: ὅλος ἄνθρωπος [θεωθεῖται] τῇ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεωργούμενος, ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὅλος γινόμενος Θεός, κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν καὶ τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῷ διόλου θείαν τῆς μακαρίας δόξης λαμπρότητα.

волею Божіей и ничего не будетъ въ тваряхъ, что противорѣчило бы ей, или отличалось бы отъ нея (ἐκχώρησις ὑπομικτή). Во всемъ будетъ видимъ только Богъ, ибо все какъ бы превратится въ Бога и будетъ проявлять только одного Бога подобно тому, какъ воздухъ, воспринимая свѣтъ, какъ бы превращается въ свѣтъ и самъ бываетъ невидимъ, хотя и продолжаетъ существовать, или подобно тому, какъ желѣзо, когда оно раскалено, не можетъ быть отлечено отъ огня, въ которомъ находится. Ничто не будетъ являться внѣ и помимо Бога (ἐκτὸς Θεοῦ) или отличаться отъ Него, но все будетъ объято Имъ и какъ бы исчезнетъ при Его неизреченномъ явленіи, подобно тому, какъ при явленіи солнечнаго свѣта днемъ становится невидимымъ свѣтъ звѣздъ и самыя звѣзды перестаютъ существовать для простаго чувства ¹.

Изъ сравненія богословской спекуляціи запада и востока патристической эпохи, въ предѣлахъ изложенныхъ выше воззрѣній бл. Августина съ одной стороны, св. Діонисія, Григорія Нисскаго и Максима Исповѣдника—съ другой, можно видѣть, что та и другая спекуляція представляетъ особую точку зрѣнія, ставитъ для себя свои особыя задачи и идетъ къ осуществленію ихъ особыми путями. Различіе въ формальныхъ принципахъ естественно сопровождается различіемъ и въ содержаніи воззрѣній запада и востока; на одни и тѣ же предметы устанавливаются неодинаковыя взгляды, въ извѣстныхъ вопросахъ выдвигаются на первый планъ различныя стороны, на нѣкоторые вопросы даются отвѣты, различные до противоположности.

¹ f. 122a: Οὕτε γὰρ ἔσται τι ἐκτὸς Θεοῦ τότε δεικνύμενον. ἢ Θεὸς ἀντιστηκούσθαι δοκοῦν, ἵνα τινὸς ἔφασιν πρὸς αὐτὸ ρέψαι διελείσθαι, πάντων περιληφθέντων αὐτῷ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν κατὰ τὴν ἁφραστον αὐτοῦ ἔκφανσιν καὶ παρουσίαν. ὥς οὐδ' ἐν ἡμέρᾳ τὰ ἀστρῶα φῶτα καὶ αὐτὰ τὰ ἄστρα ἡλίου φανέντος τῷ πολλῷ καὶ ἀσυγκρίτῳ φωτὶ, ἐξ οὗ καὶ αὐτοῖς τὸ φῶτα εἶναι καλυπτόμενα, καὶ οὐδ' ὅτι εἰσὶν ὅσον αἰσθήσει γνωριζόμενα.

Всѣ указанные мыслители, какъ представители собственно богословской мысли, съ безусловнымъ довѣріемъ относятся къ авторитету Откровенія и въ своей спекуляціи имѣютъ дѣло вообще съ готовыми положительными данными Св. Писанія и церковнаго ученія. Но отношеніе къ откровенной истинѣ не одинаково въ западномъ и восточномъ богословіи.

Для Августина, въ его спекуляціи, данныя христіанскаго Откровенія, при предположеніи безусловной разумности послѣдняго, имѣютъ значеніе только какъ бы указанія цѣли, въ которой разумъ человѣческій еще долженъ придти, такъ сказать, независимо отъ самаго Откровенія, пытаюсь самостоятельно конструировать принятую на вѣру истину. Специальную попытку въ этомъ родѣ Августинъ предпринимаетъ по отношенію къ догмату о Св. Троицѣ¹. Матеріалъ для богословской спекуляціи долженъ доставлять опытъ собственной жизни человѣка, и именно, въ широкихъ размѣрахъ Августинъ пользуется въ своемъ богословіи результатами психологическаго анализа, дѣлая исходнымъ пунктомъ для себя непосредственно достовѣрные для сознанія факты внутренняго самонаблюденія.

Иныя отношенія къ положительному Откровенію видимъ на востокѣ. Сообщаемое человѣку въ религіи въ божественномъ Откровеніи здѣсь не разсматривается какъ нѣчто только еще въ извѣстномъ смыслѣ искомое, или требующее раціональныхъ доказательствъ. Содержаніе Откровенія, усвоенное вѣрою, само въ себѣ заключаетъ свѣтъ истины и при своей достовѣрности, въ цѣломъ своемъ объемѣ, оно всегда будетъ стоять несравненно выше подобныхъ доказательствъ. Задача богословія заключается въ непосредственномъ уясненіи и точномъ формулированіи откровеннаго ученія; для какихъ бы то ни было конструкцій богословствующаго разума, въ богословской спекуляціи положительныя данныя Откро-

¹ Задачу раціональнаго обоснованія истинъ христіанства въ широкомъ объемѣ пытается выполнить собственно позднѣйшее схоластическое богословіе запада, но при помощи весьма недостаточныхъ средствъ (аристотелевская философія) и при не всегда правильномъ, одностороннемъ пониманіи этихъ истинъ. Попытку конструировать догматъ о воплощеніи предпринялъ, какъ извѣстно, еще въ XI вѣкѣ Ансельмъ Кентерберійскій.

венія должны служить исходнымъ пунктомъ и объективнымъ основаніемъ. При своей объективной точкѣ зрѣнія, унаслѣдованной еще отъ мыслителей античнаго міра, восточные богословы съ этой именно точки зрѣнія подвергаютъ анализу основные факты и понятія христіанской религіи, въ противоположность субъективно-психологическому характеру воззрѣній Августина.

Соотвѣтственно сказанному, уже въ самой общей постановкѣ спекулятивнаго ученія о Богѣ и человѣкѣ обнаруживается различіе между западомъ и востокомъ. Августинъ хочетъ возвыситься до понятія о Богѣ, абсолютномъ Духѣ, исходя изъ понятія о конечномъ духѣ человѣческомъ. Въ восточномъ богословіи идея Божества, какъ первообраза человѣческаго существа и вообще конечныхъ разумныхъ существъ, служитъ исходнымъ пунктомъ при опредѣленіи идеальной конституціи самой человѣческой природы.

Что касается частнѣйшихъ особенностей западнаго и восточнаго воззрѣній, прежде всего въ ученіи о Божествѣ, то, съ психологической точки зрѣнія бл. Августина, Богъ представляется абсолютнымъ Духомъ, аналогичнымъ съ духомъ человѣческимъ; безконечный Духъ здѣсь сближается съ конечнымъ. Съ метафизической точки зрѣнія Діонисія и Максима, Богъ является прежде всего абсолютною основою, причиной и цѣлью всего существующаго; Онъ недоступенъ для пониманія конечнаго существа въ Своей сущности и по Своей безпредѣльности и непостижимъ въ Своей внутренней жизни; здѣсь выставляется на видъ противоположность между Безконечнымъ и конечнымъ.

Съ послѣдней точки зрѣнія вполне умѣстно и понятно обычное у восточныхъ богослововъ различіе между апофатическимъ и катафатическимъ богословіемъ: все конечное указываетъ на Безконечное, какъ на абсолютную причину и цѣль (катафатическое богословіе); но послѣднее Само стоитъ не только выше всего конечнаго, но и совершенно отличается отъ него (апофатическое богословіе). Съ западной точки зрѣнія это различіе не имѣетъ мѣста, или же должно получить совершенно иное значеніе. Человѣческій духъ указываетъ на Бога не только какъ на причину; онъ сходенъ съ Нимъ по

существо. Поэтому всѣ существенныя свойства его въ собственномъ смыслѣ должны быть приписаны Божеству; апофатическій моментъ можно усматривать лишь въ томъ, что эти свойства должны быть приписаны Ему въ безусловной степени, въ какой они не существуютъ въ конечныхъ существахъ. Благодѣ Божія, по Августину, выше всякой качественности, Богъ великъ помимо всякаго количества и т. п. Въ этомъ смыслѣ къ Нему не приложимы аристотелевскія категоріи. Если у Діонисія и Максима безпредѣльность есть отрицательное понятіе въ отношеніи къ Богу (Который *ἐπέκεινα πάσης ἀπειρίας*), то для бл. Августина оно означаетъ возведеніе въ положительную безпредѣльную степень тѣхъ же самыхъ свойствъ, которыя заключаются въ конечномъ.

Полагая различіе между апофатическимъ и катафатическимъ богословіемъ, восточные различаютъ, далѣе, между 1) существомъ или сущностію (*οὐσία*), 2) проявленіемъ или дѣйствіемъ божественной сущности внѣ (*ἐνέργεια*, *θεοφάνεια κατὰ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν*) и 3) ипостасью или лицомъ (*ὁπόστασις*). Съ субъективно-психологической точки зрѣнія бл. Августина, по которой во внутренней жизни личности проявляется самая сущность духа, такъ какъ *memoria*, *intellectus* и *voluntas* не суть акциденціи духа, отличныя отъ своего субъекта, и внѣшнія проявленія могутъ быть поняты только какъ выраженіе внутренняго процесса, различіе между сущностію (*essentia*) и дѣйствіемъ (*operatio*), а также лицомъ (*persona*), до извѣстной степени сглаживается.

Различіе въ последнемъ пунктѣ отражается и въ различномъ пониманіи отношеній Божества къ міру въ актѣ творенія. И по восточному, и по западному воззрѣнію міръ сотворенъ Богомъ по идеямъ, которыя существовали въ Немъ отъ вѣчности. Но по западному воззрѣнію, подобно тому, какъ мысли человѣка порождаются изъ глубины его духа, божественныя идеи являются порожденіемъ и выраженіемъ самаго существа Божія и потому не должны быть отдѣляемы отъ Него¹. Какимъ же образомъ получаютъ онѣ внѣшнее

¹ Эта мысль до сихъ поръ проводится въ католическихъ догматикахъ въ ученіи о свойствахъ Божіихъ и отношеніи ихъ къ существо

существованіе и осуществляются въ мірѣ? Отвѣчая на этотъ вопросъ бл. Августинъ только далѣе проводитъ аналогію между духомъ человѣческимъ и духомъ Безконечнымъ. Подобно тому, какъ идеи человѣка получаютъ внѣшнее существованіе, благодаря [внѣшнему] матеріалу, на которомъ онѣ осуществляются, — и Богъ, создавая міръ, сначала создалъ изъ ничего безформенную матерію и затѣмъ осуществилъ на ней Свой идеи.

Иначе представляется дѣло по восточному воззрѣнію. Идеи (или дѣйствія, ἐνέργεια) Божества, хотя и проистекаютъ изъ сущности Божества, но не выражаютъ ея по ея непостижимости и потому отличаются отъ нея. Съ другой стороны, онѣ отличаются отъ міра конечнаго (по платоновскому реалистическому представленію). Аналогія божественной дѣятельности съ человѣческой въ данномъ случаѣ (по крайней мѣрѣ *implicite*) признается несостоятельною. Міръ сотворенъ по идеямъ и представляетъ въ извѣстной степени ихъ воплощеніе. Но полнаго осуществленія ихъ еще нѣтъ; конечныя существа только стремятся къ этому осуществленію при помощи самого Бога. Идея понимается не только, какъ причина, но и какъ цѣль или идеаль (ἰδέα, по ученію Максима). Введеніе матеріи для объясненія сотворенія міра по идеямъ въ концѣ концовъ не достигаетъ цѣли; если всѣ идеи имѣютъ своимъ субстратомъ матерію, то для матеріи уже не можетъ быть мыслимъ еще какой-либо суб-

Бога. Ср. для характеристики восточнаго и западнаго представленія по данному вопросу въ позднѣйшую эпоху споры о несозданномъ свѣтѣ. Марка Ефесскаго *Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀχιδονιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*. Κεφ. 4, 16, 30. Gass. *Mystik des Nikolaus Cabasilas*. Append. 2. cf. S. 9—13. Критика іезуитомъ Петавіемъ греческаго воззрѣнія, начиная съ древнихъ отцовъ, Аппнагора, Аθανасія (Petav. *De theol. dogm. Antw.* 1700: tom. I, cp. 12. p. 76): *esse quiddam in Deo putarunt reipsa distinctum a Dei substantia eaque ut inferius ita minime creatum, sed medii cujusdam inter Deum ac res creatas ordinis*. p. 81: *Itaque ridiculi sunt Graeci, qui quod de ἐπινοίας i. e. rationis vel cogitationis differentia veteres usurparunt, ad rei discrimen imperite, ne dicam impie, transferunt*. Gass, S. 12. Ср., между прочимъ: Модестъ, игум. Св. Григорій Палама, митр. Солунскій, поборникъ православнаго ученія о еаворскомъ свѣтѣ и о дѣйствіяхъ Божіихъ. Кіевъ. 1860. 58—70, 113—130.

страть и она по необходимости признается сотворенною изъ ничего. Поэтому восточное богословіе вводитъ матерію лишь какъ субстратъ чувственнаго міра. Григорій Нисскій, какъ было сказано, дѣлалъ при этомъ попытку объяснить возможность ея происхожденія отъ Бога чрезъ разрѣшеніе ея къ нематеріальнымъ элементамъ.

Наиболѣе рельефно выступаетъ различіе воззрѣній востока и запада въ ученіи о человѣкѣ, въ опредѣленіи сущности жизни его вообще, въ ученіи о его природѣ въ первоначальномъ состояніи, о ниспаденіи изъ этого состоянія, о восстановленіи чрезъ Христа.

Въ воззрѣніи бл. Августина жизнь человѣческаго духа представляется какъ внутренній процессъ. Человѣкъ самъ изъ себя, изъ глубины своего существа, развиваетъ содержаніе своей жизни, хотя при постоянной связи и взаимодействіи съ внѣшнимъ бытіемъ. Жизнь отдѣльныхъ индивидуумовъ представляется развивающеюся самостоятельно, какъ бы идущею, при нормальномъ направленіи, по параллельнымъ линіямъ. Нормальное направленіе ея опредѣляется согласіемъ съ жизнью абсолютнаго Существа, съ божественною волею, которая есть при томъ не только законъ, опредѣляющій это направленіе, но и активная движущая сила, повышающая энергію жизни каждаго отдѣльнаго существа. Уклоненіе отъ этой воли вноситъ разладъ во внутреннюю жизнь и внѣшнія отношенія конечныхъ существъ.

По восточному воззрѣнію, напротивъ, жизнь конечнаго духа, какъ ограниченаго, есть постоянное обращеніе къ внѣшнему бытію. Разсматриваемая съ религіозной точки зрѣнія, жизнь человѣка понимается какъ вообще усвоеніе имъ того, что дается извнѣ — отъ Божества, что само по себѣ есть внѣшнее для него, хотя будучи усвоено имъ, дѣлается его внутреннимъ достояніемъ. Это усвоеніе сопровождается приближеніемъ къ Божеству человѣка, уподобленіемъ Ему и „обоженіемъ“ (θέωσις). Если прибѣгнуть къ наглядному представленію (такой образъ представленія введенъ еще неоплатониками и усвоенъ Діонисіемъ), то здѣсь абсолютное Существо является какъ бы центромъ универса; въ различныхъ разстояніяхъ отъ Него къ пери-

феріи расположены конечныя существа, заимствующія отъ Него все, необходимое для ихъ существованія. Все вообще зависитъ отъ Него и все неизбѣжно обращается къ Нему, сознательно или безсознательно. Благо одареннаго сознаниемъ существа состоитъ въ сознательномъ слѣдованіи этому естественному движенію своей природы; увлеченіе отъ него, или избраніе другого объекта стремленій и подчиненіе ему себя, есть зло, стремленіе въ неистинному бытію, или въ небытію.

Представленіе бл. Августина о первобытномъ состояніи и назначеніи человѣка отличается въ извѣстномъ смыслѣ простотою и вполне согласуется съ практическими тенденціями западной жизни. Исходнымъ пунктомъ для него является настоящее, эмпирическое состояніе человѣческой природы. Человѣкъ былъ, по нему, съ самаго начала, до паденія, такимъ же точно духовно-чувственнымъ существомъ и стоялъ въ тѣхъ же самыхъ по существу отношеніяхъ къ внѣшнему, чувственному міру, какъ и нынѣ. Онъ обладалъ тѣмъ же самымъ тѣломъ, которымъ обладаетъ и нынѣ, такъ какъ оно есть естественный и необходимый органъ дѣйствованія его духа во внѣшнемъ мірѣ. Его блаженное состояніе въ раю мы можемъ представить, если удалимъ изъ нынѣшняго бѣдственнаго существованія все, что можетъ нарушать его душевное и тѣлесное благополучіе, и предположимъ открытыми для него всѣ источники чистыхъ наслажденій, доступныхъ для него въ настоящемъ состояніи.

Грѣхопаденіе было внутреннимъ актомъ, произведшимъ разстройство въ психической жизни человѣка. Вслѣдствіе этого разстройства нарушилась гармонія и въ отношеніяхъ его къ внѣшнему бытію, хотя какъ внѣшній матеріальный міръ, такъ и собственное тѣло человѣка и до грѣхопаденія по существу должны были быть такими же, какими они являются послѣ грѣхопаденія.

Возстановленіе совершается чрезъ ниспосланіе человѣку благодати о Христѣ (*per Christum, propter Christum*), восполняющей произведенную грѣхомъ немощь собственной воли человѣка, т. е. чрезъ особое дѣйствіе божественной

силы въ душѣ человѣка. Вниманіе Августина обращено на субъективную сторону дѣла спасенія, на приложеніе его въ личной жизни людей. Возстановленіе падшей человѣческой природы есть цѣль, воплощеніе Христа есть только средство для этой цѣли. Августинъ не только не ставитъ ученія о воплощеніи Бога въ центръ своей системы, но даже какъ бы не признаетъ безусловной необходимости для спасенія человѣчества этого факта, предполагая возможнымъ для Бога другой способъ спасенія людей¹.

По возстановленіи, будущая блаженная жизнь праведныхъ, хотя будетъ отличаться отъ земной, но тѣмъ не менѣе сохранить черты земнаго существованія, такъ что можетъ быть доступна, по Августину, для чувственно-нагляднаго представленія; такъ, тѣла въ будущей жизни, хотя будутъ духовными, но сохранятъ свой видъ, различіе половъ; всѣ будутъ въ 33-хъ (или 30) лѣтнемъ возрастѣ и т. п. То же нужно сказать объ адѣ и наказаніяхъ.

Иначе учать о человѣческой природѣ представители восточнаго богословія—Григорій Нисскій и Максимъ, съ которыми согласны болѣе или менѣе и нѣкоторые другіе изъ восточныхъ отцовъ. Разсуждая о природѣ первозданнаго человѣка и его назначеніи, они признаютъ не относящимися къ идеальной конституціи этой природы и не выражающими истиннаго назначенія человѣка нѣкоторыя черты, съ которыми она неизбежно является въ настоящемъ эмпирическомъ состояніи, именно—общую съ животными организацію тѣла человѣка въ нынѣшнемъ ея видѣ, съ раздѣленіемъ на полы, и подчиненныя отношенія человѣка къ внѣшнему, матеріальному міру. По восточному воззрѣнію, если даже человѣкъ съ самаго начала, до паденія, имѣлъ то же самое тѣло, какое имѣетъ нынѣ, то оно было создано. Творцомъ уже приспособленнымъ, такъ сказать, къ будущему падшему состоянію человѣка, и если чувственный міръ и существовалъ самъ по себѣ съ начала въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ нынѣ, то отношенія къ нему человѣка по существу должны были быть иныя, чѣмъ нынѣшнія отношенія подчиненія и зависи-

¹ De Trin. XIII, x, 13. Ср. Трубецкой, 88.

мости. Тѣлесный организмъ человѣка, насколько онъ является общимъ у человѣка съ животными, по аскетически-созерцательному представленію востока, есть не столько естественное и по первоначальному назначенію принадлежащее человеку орудіе дѣятельности, сколько слѣдствіе грѣхопаденія. По идеѣ, человѣкъ долженъ былъ дѣйствовать въ мірѣ и господствовать надъ нимъ, какъ сила духовная, интеллектуальная, а не физическая, животная, и объединивъ въ себѣ все конечное и возвысившись надъ всѣмъ, долженъ былъ достигнуть особаго тѣснѣйшаго единенія съ Безконечнымъ, удостоиться обожествленія.

Грѣхопаденіе состояло въ томъ, что человѣкъ отвратился отъ Бога, своего первообраза, обратился къ тому, что было ниже его, къ матеріальному бытію, и подчинился послѣднему. Не смотря на внѣшній, такъ сказать, характеръ этого акта, онъ имѣлъ настолько важное значеніе для человѣка, что опредѣлилъ самую тѣлесную организацію человѣка въ нынѣшнемъ состояніи ¹.

¹ О предвѣдѣніи Богомъ будущаго паденія человѣка при созданіи его въ нынѣшней эмпирической конституціи ср. св. Іоанна Дамаскина De fide orthodoxa II, 30. Opp. ed. Lequien. Venet. 1748. t. I, p. 200: εἰδὼς δὲ ὁ προγνώστης Θεός ὡς ἐν παραβάσει γενήσεται, καὶ τῇ φθορᾷ ὑποκείσεται, ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ θῆλυ, βοηθὸν αὐτῷ κατ' αὐτόν· βοηθὸν δὲ, πρὸς τὴν διὰ γεννήσεως μετὰ τὴν παράβασιν τοῦ γένους ἐκ διαδοχῆς σύστασιν. IV, 24, p. 296: τὸ μὲν, αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι, οὐ πάντως τὸν διὰ χαμικῆς συναφείας πληθυσμὸν δηλοῖ· ἡδύνατο γὰρ ὁ Θεός καὶ ἐτέρῳ τρόπῳ τὸ γένος πληθύναι, εἰ τὴν ἐντολήν μέχρι τέλους ἐτήρησαν ἀπαρχάρακτον· ἀλλ' εἰδὼς ὁ Θεός τῇ προγνώσει αὐτοῦ, ὅτι πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὡς μέλλουσιν ἐν παραβάσει γίνεσθαι, καὶ θανάτῳ κατακρίνεσθαι, προλαβὼν, ἐποίησε τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ, καὶ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι προσέταξεν. Cf. II, 10, p. 172: ὁ γὰρ τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἐπιστάμενος, εἰδὼς ὡς μέλλει ἐν αὐτεξουσίᾳ παραβάσει ὁ ἄνθρωπος γίνεσθαι, καὶ τῇ φθορᾷ παραδίδεσθαι, πάντα πρὸς εὐκαιρὸν χρῆσιν αὐτοῦ, τὰ τε ἐν τῷ στερέωματι, τὰ τε ἐν τῇ γῇ, καὶ τὰ ἐν ὕδασι ἔχτισε. II, 12, p. 178: Ἐποίησεν οὖν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον — τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα· πνεῦμα, διὰ χάριν, σάρκα, διὰ τὴν ἑπάρσιν. Между различными положеніями «нечестиваго» ученія мессалианъ (Μασσαλιανοί, Εὐχῆται) указывается у Іоанна Дамаскина, между прочимъ, положеніе: ὅτι καὶ πρὸ τῆς παραβάσεως ἀπάθως ἐκοινώνηκεν ὁ Ἀδὰμ τῇ Εὐᾷ. De haeres. 80, p. 96, № 14. Въ догматикѣ западной церкви ученіе о томъ, что раздѣленіе человѣческой природы на помы было обусловлено грѣхомъ, не могло найти мѣста уже въ виду авторитета Августина. Ср. примѣчаніе къ первому изъ приведенныхъ изъ Іоанна Дамаскина мѣстъ издателя его твореній, p. 200: Commune hoc est Graecorum assertum, Deum idcirco mulierem condidisse, quia genus humanum,

Возстановленіе человѣка совершается чрезъ освобожденіе воплотившимся Христомъ человѣческой природы отъ господства надъ нею внѣшней силы и чрезъ приведеніе ея къ истинному ея назначенію. Фактъ воплощенія Христа и вообще дѣло Его, съ объективной точки зрѣнія, имѣетъ глубочайшее и исключительное значеніе самъ по себѣ, независимо даже отъ грѣхопаденія человѣка: чрезъ него именно осуществляются положительные цѣли созданія міра и человѣка.

По окончательномъ возстановленіи человѣческой природы и міра вообще, послѣ того какъ Христосъ-Логосъ, явившійся въ первый разъ на землѣ во плоти, явится во второй разъ всѣмъ людямъ въ духѣ, человѣкъ съ одухотвореннымъ тѣломъ вступитъ въ недоступную для чувственнаго представленія область чисто духовнаго бытія. Тогда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ. Въ единеніи съ Богомъ, непостижимою основою и цѣлью всего бытія, будетъ заключаться будущее непостижимое блаженство праведныхъ, ибо Богъ есть все, и достигшій еднениа съ Нимъ не можетъ желать никакого иного блага помимо этого единенія.

Такимъ образомъ, въ западномъ августиновскомъ воззрѣніи вниманіе обращено на внутреннюю, психическую сторону жизни человѣка, въ восточномъ—на внѣшнія отношенія его къ Богу и міру. Сущность отношенія между божественнымъ

*inflicta propter Adami peccatum morte, quam primum deletum iri praeviderat, nisi conjunctione viri cum uxore propagaretur. Ita censent inter alios Athanasius in psal. 50. Chrysost. hom. 18. in Gen. Nyss. de opif. hom. Quia vero Deus hominem nonnisi muliere suadente defecturum praevidit, inquirat Lector, quinam isthaec cohaereant. Plane Doctores antiqui, cum a novis doctrinis caverent, majorumque placita venerabundi colligerent, ~~ἀόριστοι~~, et secum pugnantia quandoque scripserunt. Ut vero de conjunctione viri et uxoris ita sentirent, in primis adducti sunt, quod citra libidinem, cujus Adam immunis erat, eam non posse fieri putarent: quinimo ratum haberent, nonnisi peccato eam exarsisse. etc. Ср. также сочиненія католическихъ ученыхъ — A. Krampf. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzburg. 1889. S. 17, Anm. 2, 3; S. 18, Anm. 1, 2, гдѣ приводятся критическія замѣчанія католическихъ авторитетовъ, *Томы Аквината и Беллармина, противъ Григорія Нисскаго и Іоанна Дамаскина, и -- L. Hilt. Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln. 1890. S. 95—97, гдѣ указывается, между прочимъ, отзывъ Удэна объ ученіи Григорія, въ которомъ это ученіе отмѣчается, какъ «absurdissimum atque tanto viro quam indignum».**

и человѣческимъ элементомъ въ религіи на востокѣ понимается, какъ проникновеніе человѣческаго элемента божественнымъ. По западному же воззрѣнію, значеніе религіи заключается въ возвышеніи, при содѣйствіи высшей, божественной силы, собственно человѣческой природы на степень истинно-человѣческаго достоинства, такъ какъ и о самомъ Божествѣ, какъ идеалѣ человѣческой жизни, человѣкъ составляетъ, по Августину, понятіе на основаніи познанія самого себя; для запада остается болѣе или менѣе чуждымъ восточное понятіе, выражаемое терминомъ *θεωσις*, хотя самое слово (*deificatio*) и употребляется иногда представителями западнаго богословія (Амвросіемъ, Иларіемъ, иногда и Августиномъ).

ГЛАВА V.

Общій характеръ и смыслъ воззрѣній Эригены.

Предшественники Эригены въ области спекуляціи на востокѣ и западѣ, воззрѣнія которыхъ изложены выше и которые должны были имѣть, какъ ранѣе показано, особенное значеніе для него при развитіи имъ собственнаго ученія, были представителями собственно богословской мысли. Они хотятъ быть и являются богословами по своимъ принципамъ и цѣлямъ и ихъ произведенія уже по общей концепціи болѣе или менѣе обнаруживаютъ богословскій характеръ воззрѣній авторовъ. Напротивъ, Эригена является въ дѣйствительности философомъ въ собственномъ смыслѣ, хотя философомъ весьма своеобразнымъ. Это отърывается изъ тѣхъ принциповъ, которые онъ устанавливаетъ и которыми хочетъ руководиться въ дѣлѣ познанія, и изъ всего содержанія его системы. Отчасти это можно усматривать уже и изъ того, что онъ и съ внѣшней стороны даетъ особую форму своимъ воззрѣніямъ, излагая ихъ въ видѣ цѣльной системы въ особомъ сочиненіи.

Эригена хочетъ быть философомъ на почвѣ христіанскаго Откровенія. Онъ видитъ въ Св. Писаніи откровеніе абсолютной истины. Но въ то же время онъ желаетъ сохранить и за человѣческимъ разумомъ право совершенно свободнаго изслѣдованія истины. Самая религія для философа отождествляется съ философіей: истинная философія есть истинная религія, и наоборотъ—истинная религія есть истинная философія, причемъ подъ философіей и разумѣется именно свободное, самостоятельное изслѣдованіе религіозной истины человѣческимъ разумомъ ¹.

¹ De praedest. I, 1, с. 357C: cum omnis piaе perfectaeque

Замѣчательна для мыслителя IX вѣка та рѣшительность съ какою онъ высказывается за принципъ самостоятельнаго, ничѣмъ не стѣсняемаго раціональнаго познанія по отношенію именно къ предметамъ религіи. Хотя, при зависимости человека во всей жизни отъ Божества, и постиженіе истины разумомъ человѣческимъ обусловливается такъ или иначе просвѣщеніемъ его со стороны абсолютнаго Разума, и въ настоящемъ, въ особенности, состояніи человѣческой природы разумъ нуждается болѣе или менѣе въ воспитаніи и вообще внѣшнемъ руководствѣ, чтобы имѣть возможность правильно дѣйствовать ¹, но стремленіе къ познанію и способность къ изслѣдованію истины принадлежатъ человеку по самой природѣ, и именно, разумъ человека можетъ при извѣстныхъ условіяхъ достигать познанія ея, пользуясь „правилами философіи“, т. е. приѣмами научнаго, методическаго мышленія ². Въ своей дѣятельности онъ совершенно свободенъ и не долженъ бояться никакого авторитета. Онъ выше и по природѣ прежде вся-

doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. «Sic enim», ut ait sanctus Augustinus, «creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant». Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

¹ Homil. c. 290C: humana natura. Capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia, cujus participatione sapiens fieri potest.

² Comment. in Ev. sec Ioan. c. 333C: naturaliter rationis fontem appetit, unde siti suae, hoc est, indito sibi verae cognitionis appetitui satisfacere valeat, quod ante incarnationem conditoris, qui est fons vitae, adimplere nequiverat. Bibebat tamen laboriose ex naturali fonte rationis sibi insitae, naturam rerum physico motu vestigans, ipsiusque naturae creatorem et causam. De div. nat. II, 23, c. 577B: — — ratio, quae veluti quidam obtutus substantialis in animo intelligitur. Cf. Exposit. super hier. cael. c. 146A: theologia, illa videlicet virtus, quae naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes quaerendas, investigandas, contemplandas, amandas. Cf. De praed. I, 1, c. 357; c. 358A: partes philosophiae principales, ad omnem quaestionem solvendam necessariae: διαιρετική, ὀριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική.

каго авторитета и даетъ силу всякому авторитету, не нужда-
ясь самъ въ подтвержденіи со стороны какого-либо автори-
тета. Чтобы имѣть обязательное значеніе для разума, автори-
тетъ самъ долженъ проистекать изъ разума. Истинный авто-
ритетъ, въ твореніяхъ, напр., св. отцевъ, есть, по Эригенѣ,
не что иное, какъ открытая силою разума же истина, заклю-
ченная въ писмена. Въ виду этого, при изслѣдованіи труд-
ныхъ вопросовъ нужно пользоваться прежде всего разумомъ
и потомъ уже обращаться къ авторитету¹. Ссылаться на
авторитетъ нужно бываетъ иногда собственно ради тѣхъ,
которые оказываются неспособными понять доводы, представ-
ляемые разумомъ, и могутъ успокоиться лишь на довѣріи къ
авторитету.² Но голосу разума должно принадлежать на са-
момъ дѣлѣ рѣшающее значеніе во всѣхъ случаяхъ. Къ чему
истинный разумъ приходитъ въ своихъ выводахъ и что опре-
дѣляетъ съ несомнѣнностью, то слѣдуетъ принимать, не устра-
шаясь никакого авторитета и тѣмъ болѣе нападенія со сто-
роны неспособной къ пониманію трудныхъ предметовъ толпы,
если бы даже выводы его представлялись поразительными не
только для простыхъ умовъ, но и для тѣхъ, которые являются
на видъ мудрыми³. Наоборотъ, нельзя соглашаться съ та-

¹ De div. nat. I, 69, c. 513A: Mag. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse, quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Disc. Hoc paene omnibus notum est. Mag. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. Disc. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex aucto-ritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritatis, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur. Mag. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate.

² IV, 9, c. 781C: non enim sanctorum Patrum sententiae, praesertim si plurimis notae sint, introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit propter eos, qui, cum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt.

³ I, 63, c. 508C: Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplici-bus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum

ими мнѣніями, которыя истинный разумъ осмѣиваетъ ¹. Стать въ противорѣчіе съ истиннымъ авторитетомъ правильно дѣйствующій разумъ, по убѣжденію философа, и не можетъ, такъ какъ оба они, и разумъ, и истинный авторитетъ, должны происходить изъ одного источника—божественной мудрости ². Что же касается толпы съ ея непониманіемъ, то ее лучше оставить въ сторонѣ и о вопросахъ, возбуждающихъ недоумѣнія, разсуждать лишь съ мудрыми, для которыхъ нѣтъ ничего пріятнѣе, какъ слушать доводы истиннаго разума; бороться съ глупостью, которая признаетъ себя непобѣдимую никакимъ авторитетомъ и необузданую никакимъ разумомъ, трудно ³.

Итакъ, разумъ человѣческій можетъ познавать истину въ силу природной его способности къ этому и въ своемъ стремленіи къ познанію не долженъ бояться никакихъ препятствій, признавая за истину то, что согласно съ его правилами.

Но признаніе за разумомъ человѣческимъ способности къ самостоятельному и свободному изслѣдованію истины и усвоеніе ему права на такое изслѣдованіе не соединяется еще съ

haec audiunt, aures horrescunt. Mag. Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaue auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirat, et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet.

¹ I, 29, c. 475C: Eos namque, qui talia dicunt, vera deridet ratio. I, 63, c. 508C: — — fortassis ipsa ratio me deridebit. III, 9, c. 649C: Veruntamen neque talibus opinionibus, quas vera deridet ratio, te assentire aestimarim. IV, 13, c. 833A: quod vera deridet ratio. V, 27, c. 922A. V, 36, c. 964B. V, 37, c. 997A.

² I, 66, c. 511B: Mag. Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.

³ I, 67, c. 512B: Disc. Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea, quae vera ratio clare colligit, indubitanterque definit, aperta fronte pronuntiare confundar; praesertim cum de talibus non nisi inter sapientes tractandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum vera ratione, nil delectabilius ad investigandum, quando quaeritur, nil pulchrius ad contemplandum, quando invenitur. I, 47, 489C: Adversus stultitiam pugnare nil est laboriosius. Nulla enim auctoritate vinci fatetur, nulla ratione suadetur. Sed quoniam non est aequalis hominum stultitia, nec eadem erroris caligine mentes eorum obscurantur, paucis argumentationibus adversus eos utendum video.

отрицаніемъ всякаго значенія для разума внѣшняго авторитета. Отстаивая свободу философскаго мышленія, Эригена въ то же время самъ хочетъ быть философомъ, какъ уже сказано, на почвѣ христіанскаго Откровенія. Св. Писаніе, прежде всего, и есть тотъ истинный и ничѣмъ непоколебимый авторитетъ, въ противорѣчіи съ которымъ не можетъ, по его убѣжденію, оказаться истинный разумъ, такъ какъ оно проистекаетъ изъ того же источника, изъ котораго происходитъ и разумъ, изъ божественной мудрости. Оно есть откровеніе абсолютной истины и ему нужно слѣдовать во всемъ, чему оно учить, и въ особенности въ ученія о Богѣ, какъ говоритъ о томъ и св. Діонисій ¹.

Но какимъ образомъ согласить существованіе внѣшняго Откровенія съ тою полною свободою разума въ дѣлѣ познанія истины, о которой была рѣчь выше, и какое вообще значеніе можетъ имѣть это откровеніе для философскаго разума, когда послѣдній самъ можетъ и стремится познать истину? Откровеніе истины извнѣ не стѣсняетъ ли разумъ, не устраняетъ ли для него необходимость и возможность самостоятельнаго и свободнаго изслѣдованія истины, къ которому онъ призванъ по самой природѣ?

По воззрѣнію философа, какъ замѣчено уже, авторитетъ, внѣшнее откровеніе, необходимъ прежде всего для простаго, нефилософскаго сознанія, не имѣющаго ни склонности, ни способности къ самостоятельному изслѣдованію и нуждающагося всегда во внѣшнемъ руководствѣ. Примѣнительно къ потребностямъ простыхъ вѣрующихъ, Св. Писаніе, между прочимъ, и открываетъ имъ истину въ доступной ихъ пониманію формѣ чувственныхъ образовъ, чтобы, начиная съ внѣшняго и подлежащаго чувственному познанію, постепенно возводитъ ихъ къ внутреннему и духовному. Духъ человѣческій уклонился отъ непосредственнаго созерцанія истины вслѣд-

¹ I, 64, c. 509A: Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. 509B: Quis enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, Theologis dico, modulata est? III, 17, c. 672C: Inconcessa auctoritas divinae Scripturae.

ствіе грѣхопаденія, и необходимо снова возвратить его на высоту этого созерцанія. Божественное Откровеніе и имѣетъ вообще воспитательное значеніе для человѣчества, приводя его какъ бы изъ несовершенства дѣтскаго возраста къ совершенному пониманію возраста зрѣлаго ¹.

Но вопросъ собственно объ отношеніи Откровенія къ философскому разуму, о значеніи его для сознанія, стоящаго на высшей ступени развитія. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ, по достиженіи разумомъ способности и права самостоятельнаго изслѣдованія, божественное Откровеніе не только не является излишнимъ, не только не препятствуетъ разуму въ свойственной послѣднему дѣятельности, стѣсняя его и лишая свободы, а напротивъ, содѣйствуетъ лишь ему въ этой дѣятельности, возбуждая и призывая его къ свободному изслѣдованію. Это объясняется особыми свойствами Откровенія, даннаго въ Писаніи.

Дѣло, по Эригенѣ, въ томъ, что хотя истина въ немъ открыта яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, и притомъ такъ, что можетъ быть доступна болѣе или менѣе и для неразвитаго сознанія, но тѣмъ не менѣе она не дана въ Св. Писаніи въ такомъ

¹ *Exposit. super hier. cael. c. 146B: Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem, hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat. Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae praevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem. Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 342B: — — magistri veritatis, nisi prius veluti in infimis locis, in simplicitate litterae et visibilis creaturae eos, quos nutriverant, erudire incipiant, in altitudinem contemplationis erigere non valent. Primus quippe gradus est, ad ascendendam altitudinem virtutum, sanctae Scripturae littera, rerumque visibilium species, ut prius lecta littera, seu creatura inspecta, in spiritum litterae, et in rationem creaturae, rectae rationis gressibus ascendant. c. 343A: Simplex fidelium turba sola littera, visibili creatura, necnon et visibilibus symbolis saturata atque contenta. I, 67, c. 511.*

видѣ, чтобы совершенное усвоеніе ея во всей глубинѣ не требовало усилій со стороны разума. Можно даже сказать въ извѣстномъ смыслѣ, что здѣсь не столько дается истина, сколько указывается, гдѣ и какъ должно искать ее. Абсолютная истина, заключающаяся въ Откровеніи, уже сама по себѣ не могла найти адекватнаго выраженія въ конечныхъ формахъ, при безконечности ея содержанія. Но, кромѣ того, по Эригенѣ, Духъ Святой, вдохновлявшій священныхъ писателей, даже какъ бы намѣренно производилъ или допускалъ нѣкоторую, такъ сказать, неопредѣленность внѣшней ея формы и вообще особенности во внѣшнемъ ея выраженіи, затрудняющія ея пониманіе. Эта неопредѣленность не только не составляетъ недостатка Откровенія, но, напротивъ, составляетъ его достоинство; благодаря ей-то оно и можетъ удовлетворять сознанію, стоящему на самыхъ различныхъ ступеняхъ развитія. Каждый находитъ въ немъ смыслъ, сообразно со степенью своего пониманія, и не должно, по Эригенѣ, всегда съ пренебреженіемъ относиться къ тому простому смыслу, который влагаютъ въ слова Писанія простое сознаніе вѣрующихъ, или св. отцы, имѣвшіе въ виду въ своихъ толкованіяхъ удовлетвореніе потребностямъ этого сознанія. Священное Писаніе, различнымъ образомъ отражающееся въ сознаніи различныхъ людей, въ этомъ отношеніи можно сравнить съ перомъ павлина, которое одинаково въ каждой малѣйшей части переливается съ удивительною красотою безконечнымъ разнообразіемъ красокъ всевозможныхъ оттѣнковъ ¹.

Разнообразіе смысловъ, которое открывается въ Св. Писаніи для человѣческаго сознанія, не означаетъ еще однако, что въ немъ нѣтъ совершенно опредѣленнаго смысла, который былъ бы ближе къ истинѣ, чѣмъ всѣ другіе. И этотъ

¹ III, 24, c. 690B: Infinitus siquidem conditor sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat. quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a seipso, a Deo tamen illuminatus, inveniens. IV, 5, c. 749C: Est enim multiplex et infinitus divinarum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco ejusdem pennae portiunculae.

смыслъ можно находить, не смотря на всѣ трудности, представляемыя текстомъ свящ. книгъ. Затрудненія, иногда весьма значительныя, какія создаетъ даже какъ бы намѣренно Духъ Св. въ Св. Писаніи для желающихъ понимать смыслъ его, имѣютъ цѣлю не сокрытіе истины отъ ума человѣческаго, а именно лишь возбужденіе послѣдняго къ усиленному исканію ея, за которое дается, какъ награда, чистое и совершенное ея разумѣніе ¹.

Этотъ высшій смыслъ въ Писаніи и долженъ найти или опредѣлить, можно сказать—внести въ него—философскій разумъ, слѣдуя своимъ собственнымъ принципамъ и имѣя въ виду сущность самой выражаемой въ немъ истины съ одной стороны, съ другой—особенности той формы, въ которой она здѣсь выражается. Онъ долженъ знать, напр., что къ безконечному Существоу въ собственномъ смыслѣ не приложимы никакіе предикаты,—и потому долженъ отрицать все, что Св. Писаніе приписываетъ Богу въ положительномъ смыслѣ, какъ не выражающее вполнѣ истины ². Онъ долженъ имѣть въ виду, что метафизическая истина, сама въ себѣ не подлежащая условіямъ пространства и времени, при сообщеніи ея ограниченному формами пространства и времени сознанію, часто разлагается на моменты, какъ бы слѣдовавшіе одинъ за другимъ въ порядкѣ времени; уже самая передача чего либо на языкъ человѣческомъ непременно требуетъ для себя времени ³. Онъ-то и долженъ

¹ V, 38, с. 1010B: concatenatus quippe est divinae Scripturae contextus, Daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc Spiritus sanctus invidia voluit intelligendi, quod absit existimari, sed studio nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi; praemium quippe est in sacra Scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia.

² I, 66, с. 510B: Ratio vero in hoc univesaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes.

³ III, 31, с. 708C: Non enim semel et simul potuit (Moyses) narrare, quod semel et simul Deus potuit facere. Siquidem et nos, qui adhuc in tenebris ignorantiae palpebrantes lucem veritatis conamur aspicere, non omne, quod simul mente concipimus, verbis explanare valemus; omnis namque ars, in animo sapientis universaliter formata, diversis literarum et syllabarum, dictio-numque temporalibus morulis, necessario particulariter ordinateque in aures discentium diffunditur.

имѣть дѣло съ тѣми трудностями, какія даже намѣренно создаетъ въ Писаніи Духъ Св., когда, напр., въ нѣкоторыхъ случаяхъ прошедшее время употребляется вмѣсто будущаго ¹; событія, совершившіяся послѣ другихъ извѣстныхъ событій, представляются совершившимися раньше ². Притчи, насколько онѣ являются выраженіемъ высшихъ истинъ, часто должны быть иначе понимаемы въ одной части, иначе въ другой: особенно послѣднее нужно сказать о рѣчахъ пророковъ, гдѣ перемѣна смысла иногда замѣчается не только съ каждымъ новымъ періодомъ, но чрезъ каждую точку съ запятой и запятую ³; иногда даже дѣйствительный смыслъ извѣстнаго мѣста Писанія бываетъ прямо противоположнымъ тому, какой оно представляетъ при буквальной пониманіи ⁴.

Такимъ образомъ, какъ каждый, не выступая за предѣлы исповѣдуемой церковію вѣры, можетъ вносить въ Св. Писаніе свой смыслъ и находить въ немъ то, чего ищетъ, такъ и философъ, опредѣляя истинный смыслъ его, вносить собственно свое пониманіе, только старается, такъ сказать, угадать, что хочетъ сказать Духъ Св., желая болѣе приблизиться къ заключенной въ немъ истинѣ. Понятно, что при

¹ IV, 15, c. 809D: saepissime divina auctoritas futura quasi jam peracta pronuntiat; c. 810B: de diabolo mystica mutatione temporum talia (Іезек. XXVIII, 12—15) pronuntiantur, et nec aliter Scriptura recte intelligitur.

² IV, 20, c. 837B: Non ignoro autem usitatissimum divinae Scripturae tropum, qui a Graecis ὑστερον πρότερον, a Latinis vero praeposterum seu anticipatio, quam Graeci πρόληψιν dicunt, vocatur; quo Matthaeus evangelista usus est, passionem et resurrectionem Domini narrans (Мѡ. XXVII, 52).

³ V, 38, c. 1008C: parabolarum transitus; c. 1010A: Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos, verum etiam per cola et comminata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem per occultissimas crebrissimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversasfigurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi.

De praedest. XV, vi—vii, c. 415C: modus, qui dicitur enthymema, quoniam illa mentis conceptio a contrario semper assumitur. Hinc apte a Grammaticis, ut praediximus (c. 393D), vocatur γαταντίφρασις (2 Кор. XII, 13; 1 Кор. I, 19; Мѡ. XI, 7; Мѡ. XXVI, 50). Expos. super hier. cael. c. 163. IV, 22, c. 846B: divina ironia (Быт. II, 18). Cp. V, 1, 861A (Быт. III, 22); V, 38, c. 1017C (Мѡ. XXV, 9). Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 317D (Іо. III, 8). Cf. Maximⁱ Quaest. ad Thalass. XLIV, Migne, s. gr. t. 90, c. 416: ἡ κατ' εἰρωνείαν λέξις εἰρωνευτική φωνή (Быт. III, 22).

бесконечности ея содержанія, она никогда не можетъ быть опредѣлена вполнѣ. Для разума возможно лишь постоянное исканіе и изслѣдованіе истины; онъ всегда ищетъ ее въ Писаніи, и всегда находитъ и никогда не находитъ вполнѣ. И вѣтъ, по Эригенѣ, высшей задачи для разума, при всей свободѣ его въ его дѣятельности, какъ постиженіе божественнаго Откровенія; достигая правильнаго пониманія его, онъ получаетъ чрезъ то и самую высшую для себя награду.

„Господи Іисусе!—обращается въ одномъ мѣстѣ философъ съ молитвою ко Христу—никакой иной награды, никакого иного блаженства, никакой иной радости не прошу у Тебя: только дай мнѣ въ истинномъ свѣтѣ и безъ всякой примѣси заблужденія уразумѣть слова Твои, вдохновленные Святымъ Твоимъ Духомъ. Ибо въ этомъ высшее мое счастье, и это есть предѣлъ познанія на высшей ступени его совершенства, такъ какъ выше этого ничего не обрѣтетъ разумная душа, даже чистѣйшая, потому что выше нѣтъ ничего. Ибо какъ Тебя нельзя искать гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ съ меньшими затрудненіями, чѣмъ въ словахъ Твоихъ,—такъ нельзя и находить лучше (яснѣе), чѣмъ въ нихъ. Тамъ Ты обитаешь и туда приводишь ищущихъ и любящихъ Тебя; тамъ уготовляешь избраннымъ Своимъ духовную трапезу истиннаго познанія, совершая прехожденіе, печешься о нихъ (чрезъ то, что преходишь оттуда, служишь имъ). И что такое, Господи, есть это Твое прехожденіе, какъ не восхожденіе чрезъ безконечныя степени Твоего созерцанія? Ибо Ты всегда преходишь въ умахъ ищущихъ и обрѣтающихъ Тебя. Ибо всегда они Тебя ищутъ, и всегда обрѣтаютъ, и всегда не обрѣтаютъ: обрѣтаютъ въ Твоихъ проявленіяхъ (*theophaniae*), въ которыхъ Ты, какъ бы въ нѣкоторыхъ отраженіяхъ, исходишь на встрѣчу къ умамъ разумѣвающихъ Тебя, давая уразумѣть не то, что такое Ты есть, но что Ты не есть. и что Ты, однако, дѣйствительно существуешь; не обрѣтаютъ же въ Твоей пресущественности, по которой Ты преходишь всякій умъ и возвышаешься надъ всякимъ умомъ, желающимъ и стремящимся постигнуть Тебя. Итакъ, Ты даруешь Своимъ (избраннымъ) Свое присутствіе нѣкоторымъ неизреченнымъ способомъ

Своего явленія; проходишь отъ нихъ непостижимою высокою и безконечною Своего существа“¹.

Итакъ, Откровеніе не только имѣетъ воспитательное и руководительное значеніе по отношенію къ простымъ вѣрующимъ, но и для философствующаго ума въ немъ создается божественною мудростію наиболѣе достойный предметъ изслѣдованія, указывается ближайшій путь къ познанію истины и въ то же время предлагается задача, возбуждающая умъ къ самодѣятельности. Религія съ ея положительнымъ Откровеніемъ, такимъ образомъ, не только не налагаетъ стѣсненій на свободу изслѣдованія истины, но предполагаетъ это изслѣдованіе, по Эригенѣ—даже совпадаетъ съ нимъ.

Такъ думаетъ философъ согласить свободу философскаго мышленія съ фактомъ внѣшняго Откровенія, — сохранить за человѣческимъ разумомъ во всей силѣ право свободного изслѣдованія, нисколько въ то же время не нарушая авторитета божественнаго Откровенія.

Самъ онъ съ безусловною вѣрою относится къ Св. Писанію, оставаясь въ этомъ вполнѣ вѣрнымъ представителямъ восточнаго и западнаго богословія, подъ вліяніемъ которыхъ находился, и будучи вполнѣ согласенъ съ духомъ времени, въ которое жилъ. Объ уваженіи и интересѣ его къ Св. Писа-

¹ V, 38, c. 1010B: O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris, quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inveniris, quam in eis. Ibi quippe habitas, et illic quaerentes et diligentes te introducis; ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis. Et quis est iste, Domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facis. Quaereris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper: inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te, eo modo, quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es; non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae

нію и о значеніи, какое имѣло для него послѣднее, ясно свидѣтельствуєтъ уже главное его произведеніе „О раздѣленіи природы“. Въ немъ всюду дѣлаются ссылки на Писаніе и употребляются заимствованныя оттуда выраженія; большую часть произведенія (2, 3 и 4 книги) философъ хочетъ даже представить просто въ видѣ философскаго комментарія на первыя три главы книги Бытія; обращаетъ вообще вниманіе на текстъ св. Писанія, его разночтенія и разные переводы, говоритъ, между прочимъ, о слпченіи имъ различныхъ греческихъ кодексовъ ¹. Изученію и толкованію Св. Писанія онъ посвящаетъ свою дѣятельность, повидному, въ послѣдній періодъ своей жизни, хотя, въ сожалѣнію, специально посвященный толкованію Евангелія отъ Іоанна трудъ дошелъ до настоящаго времени только въ отрывкахъ.

Устанавливая въ принципѣ указанныя отношенія между разумомъ и Откровеніемъ, насколько послѣднее находитъ выраженіе въ Св. Писаніи, Эригена не признаетъ, чтобы разумъ могъ встрѣчать препятствія въ своей дѣятельности и со стороны Церкви съ содержимымъ ею ученіемъ. И это опять потому, что опредѣленія Церкви и ученія св. отцевъ, насколько послѣдніе вдохновляемы были въ своихъ твореніяхъ самимъ Св. Духомъ ², должны быть сами безусловно разумными. „Каѳолическое исповѣданіе“ есть, по Эригенѣ, норма, съ которою долженъ согласоваться всякій, ищущій истины

¹ III, 16, c. 666C: Quod factum est in ipso, vita erat (Io. I. 3—4). Sic enim multos (om. A) Graecorum codices invenimus distinctos (о пунктуациі; по Августину: Quod factum est, in ipso vita erat. Cf. Homil. c. 288B). V, 36, c. 979B: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur (1 Кор. XV, 51). Sic enim multi ac pene omnes hunc locum Apostoli de Graeco in Latinum transtulerunt. — — Hoc autem dico, non ignorans hunc locum apostolicum aliter ab aliis esse translatum. Quidam enim interpretati sunt, omnes quidem dormiemus sed non omnes immutabimur, quidam, ex quibus est Joannes Chrysostomus, omnes quidem immutabimur, sed non omnes dormiemus.

² Versus, S. I, v, 1—4, c. 1288A:

Mystica sanctorum panduntur dogmata Patrum,
Pneumate sanctifico quae cecinere Deo,
Aeterno Patris Verbo, quo cuncta creantur
Occultis sinibus, ordine quaeque suis.

въ Писаніи ¹, но которая, очевидно, съ точки зрѣнія Эригены, не можетъ служить стѣсненіемъ для разума потому, что не предписываетъ ничего несогласнаго съ разумомъ. Выступая самъ, въ спорѣ о предопредѣленіи, на защиту, по его мнѣнію, этого исповѣданія, философъ съ похвалой отзывается о благовѣріи „православнѣйшаго“ и „благочестивѣйшаго“ короля и о заботахъ его объ опроверженіи нечестивыхъ учений еретиковъ чрезъ доводы разума и чрезъ обращеніе къ авторитету св. отцевъ ².

Трудно однако сказать, въ какомъ объемѣ и въ какой формѣ представляетъ онъ обязательное для „каѳолика“ ученіе вѣры, помимо никео-цареградскаго символа. Касательно отношеній его къ западной церкви весьма характерно, что онъ не осмѣливается совершенно отвергнуть прибавку *Filioque* въ символѣ, сдѣланную на западѣ, желая быть послушнымъ сыномъ своей церкви, хотя явно склоняется къ восточному ученію. И это потому, что онъ думаетъ о „святыхъ отцахъ“ запада, внесшихъ это слово въ символъ, что они поступили такъ по вполне разумнымъ основаніямъ, только ему не пришлось пока узнать этихъ основаній; съ ученіемъ же востока западное ученіе, по его мнѣнію, такъ или иначе можетъ быть примирено ³. Нужно однако думать, что къ опредѣленіямъ современныхъ ему соборовъ галльскихъ епископовъ, признавшихъ его собственное ученіе о предопредѣленіи за „дьявольское измышленіе“, онъ не нашелъ возможнымъ отнестись съ уваженіемъ.

Критерій разумности, какъ видно изъ произведенія „О раздѣленіи природы“, философу пришлось примѣнять собственно къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ представителямъ богословской мысли прежняго времени. По отношенію къ нимъ именно онъ и предоставляетъ себѣ право избирать изъ ихъ мнѣній то, что „важется болѣе согласнымъ съ Словомъ Божиимъ, по

¹ III, 24, с. 690C: *dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat.*

² De praedest. I, II, с. 358C. Cf. Praef. ad vers. Maximi, с. 1196B. Versus, S. I, II, 1225B. Reuter, 49, 277.

³ II, 33, с. 612B.

соображеніямъ разума“¹. Онъ питаетъ къ каждому изъ авторитетовъ въ отдѣльности уваженіе, въ извѣстномъ смыслѣ довѣріе, но это не исключаетъ критическаго отношенія къ ихъ воззрѣніямъ, которое является даже необходимымъ тамъ, гдѣ они взаимно противорѣчатъ другъ другу; примѣры такого отношенія были уже указаны выше, при опредѣленіи источниковъ воззрѣній философа. И именно такое свободное обращеніе философа съ церковными авторитетами, въ частности съ величайшимъ авторитетомъ западной церкви, Августиномъ, и составляетъ особенность его, характерную для того времени, когда слѣдованіе церковнымъ авторитетамъ признавалось обязательнымъ, когда для свободы философскаго мышленія не могло быть, повидимому, мѣста, и совсѣмъ не было и, повидимому, не могло быть философій.

Фактъ появленія философа, провозглашающаго свободу философскаго мышленія и критически относящагося къ церковнымъ авторитетамъ, въ IX вѣкѣ, въ эпоху господства авторитетовъ, причемъ и самъ философъ къ христіанскому Откровенію вообще относится съ безусловною вѣрою и, отвергая нѣкоторыя мнѣнія извѣстныхъ писателей, не перестаетъ питать самое высшее уваженіе къ нимъ, представляется на первый взглядъ неожиданнымъ и не совсѣмъ понятнымъ. Однако, на вопросы, откуда Эригена могъ заимствовать принципъ раціональнаго познанія и каѣмъ образомъ осмѣлился съ такою рѣшительностью примѣнить его, не такъ трудно отвѣтить, какъ это кажется съ перваго раза, имѣя въ виду сказанное уже выше объ особомъ положеніи его, какъ мыслителя, между востокомъ и западомъ и, въ частности, о близкихъ отношеніяхъ его къ Августину. Эригена, на самомъ дѣлѣ, будучи философомъ, не такъ далеко стоитъ, именно какъ философъ, отъ своихъ предшественниковъ—богослововъ, и лишь своеобразно пользуется тѣмъ, что находитъ у нихъ.

Эригена самъ воспитался въ свойственномъ его эпохѣ

¹ II, 16, c. 548D: Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum Patrum dijudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere; non tamen prohibemur eligere quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.

безусловномъ уваженіи и довѣріи къ авторитету Откровенія и къ церковнымъ авторитетамъ. Но при его особомъ положеніи между восточнымъ и западнымъ богословіемъ церковные авторитеты, согласные въ признаніи безусловнаго значенія Откровенія, но расходившіяся между собою въ его истолкованіи при рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ, на которые именно было обращено вниманіе Эригены, сами же своими взаимными противорѣчіями заставили его поставить въ качествѣ высшаго судіи надъ ними собственный его разумъ. Онъ вынужденъ былъ самостоятельно отыскивать истину среди несогласныхъ мнѣній и критеріемъ при ихъ оцѣнѣ поставить ихъ разумность. Онъ хочетъ слѣдовать только тому, что представляется болѣе разумнымъ, и принимаетъ на вѣру извѣстное мнѣніе подъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы высказавшіе его имѣли на то вполне разумныя основанія, хотя бы ему еще не удалось узнать этихъ основаній (такъ онъ думаетъ о прибавкѣ *Filioque*). При всемъ вліяніи на него бл. Августина и при всемъ уваженіи его къ этому „святѣйшему и божественнѣйшему богослову“, выше котораго по авторитету въ дѣлѣ истолкованія Св. Писанія не было, какъ онъ знаетъ, никого у римлянъ,—онъ рѣшается отвергнуть во имя разума многія изъ мнѣній его, какъ не удовлетворяющія критерію разумности. И хотя онъ питаетъ самое высокое уваженіе и довѣріе къ восточному богословію, но онъ не можетъ усвоить и восточныхъ идей съ тѣмъ непосредственнымъ довѣріемъ, какое возможно было для человѣка, воспитавшагося прямо въ сферѣ этихъ идей, для восточнаго богослова. Онъ приступаетъ къ ознакомленію съ ними, уже имѣя опредѣленные воззрѣнія, и можетъ усвоить новыя воззрѣнія только чрезъ критическую оцѣнку ихъ и сравненіе съ противоположными путемъ философской работы своего ума. При этомъ, въ предоставленіи разуму высшихъ правъ предъ авторитетомъ онъ идетъ гораздо далѣе. Онъ не останавливается на простомъ выборѣ изъ различныхъ мнѣній болѣе подходящихъ и разумныхъ и не хочетъ быть только эклектикомъ, всюду стоящимъ въ зависимости отъ чужихъ воззрѣній. Разумъ, какъ стоящій выше авторитета по природѣ, совер-

шенно можетъ, по нему, замѣнить авторитетъ, и для разума собственно не нужны никакія ссылки на авторитетъ; онъ изъ себя самого долженъ развивать истину. Само божественное Откровеніе, Св. Писаніе, не должно, по нему, стѣснять свободу философскаго изслѣдованія, а должно, напротивъ, призывать разумъ къ такому изслѣдованію.

Такъ, повидимому, можно объяснить изъ положенія Эригены между богословіемъ востока и богословіемъ запада столь смѣлое проведеніе имъ въ своей спекуляціи принципа раціональнаго изслѣдованія.

Однако, если ставить вопросъ о фактѣ происхожденія принципиальнаго ученія Эригены самого въ себѣ, то этотъ принципъ, мысль о необходимости приложенія критерія разумности къ авторитету, какъ было уже показано выше, ясно были выражены бл. Августиномъ и у него уже нашли извѣстнаго рода примѣненіе. Эригена въ этомъ случаѣ исходитъ прямо изъ бл. Августина и только даетъ его принципу особое, дальнѣйшее, болѣе послѣдовательное съ теоретической точки зрѣнія примѣненіе ¹.

У бл. Августина, для котораго на первомъ планѣ стояли религіозно-практическіе интересы, требованіе отъ авторитета разумности, при предположеніи абсолютной разумности христіанскаго Откровенія, приводило къ мысли о необходимости подчиненія и въ теоретической, и въ практической области авторитету Писанія и Церкви (преданія), такъ какъ чего-либо болѣе разумнаго нѣтъ. Для самого Августина это стояло въ тѣсной связи съ его личнымъ опытомъ: онъ

¹ Cf. I, 69, с. 513B: *Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus* (De ordine, II, 26). Отождествляя религію и философію, Эригена въ сочиненіи «О предопредѣленіи» (De praedest. I, 1, с. 357C ср. выше) прямо ссылается на Августина, по которому «не иное есть философія, т. е. изученіе мудрости, и иное религія, когда тѣ, съ ученіемъ которыхъ мы не соглашаемся, не принимаютъ участія съ нами и въ таинствахъ» (De vera relig. V). Но очевидно, Августинъ употребляетъ здѣсь слово «философія» въ смыслѣ болѣе широкомъ, чѣмъ какой хочетъ соединять съ нимъ Эригена. У Діонисія, какъ и вообще у другихъ церковныхъ писателей, слова *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, также имѣютъ иногда широкій смыслъ. Cf. E. h. VI, III, 2, с. 533: *ἡ τελειότης τῶν μοναχῶν φιλοσοφία*.

пришелъ къ христіанству, пройдя цѣлый рядъ, между прочимъ, теоретическихъ заблужденій, пока его умъ не успокоился наконецъ на мысли объ абсолютной истинности христіанскаго вѣроученія и безусловной вѣрѣ въ него. Эригенъ (нужно, конечно, думать) не пришлось пройти такого пути. Онъ воспитался въ сферѣ уже христіанской и мысль о разумности Откровенія могъ принять въ готовомъ видѣ. Высказанный Августинѣмъ критерій разумности авторитета ему пришлось приложить на почвѣ чисто-христіанской, при чемъ онъ руководился чисто теоретическими, исключительно научными интересами,—именно, въ вопросѣ о сравнительномъ достоинствѣ различныхъ церковныхъ авторитетовъ внутри самаго христіанства, каковыми явились великіе представители богословской мысли востока и запада. Рѣшеніе въ положительномъ смыслѣ вопроса о разумности авторитета въ отношеніи къ ученію Писанія и Церкви вообще, дало возможность бл. Августину успокоиться на довѣріи къ нему; тотъ же самый вопросъ, только возникшій по отношенію къ извѣстнымъ выразителямъ самаго церковнаго ученія на востокѣ и западѣ, пытавшимся понять и уяснить его въ своихъ произведеніяхъ и признаннымъ авторитетами,—вслѣдствіе оказавшагося между ними несогласія, побудилъ, напротивъ, пытливый умъ Эригены, не успокоиваясь на простомъ довѣріи къ тому или другому авторитету, стремиться къ самостоятельному уясненію христіанской истины на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя выработала богословская мысль въ предшествующее время и которыя могли быть доступны ему. Замѣчательнымъ образомъ, критерій разумности, выставленный Августинѣмъ по отношенію къ авторитету, Эригенъ приложилъ къ самому же Августину, сдѣлавшемуся къ тому времени, можно сказать, величайшимъ авторитетомъ въ западной церкви. Во имя его Эригена и отвергаетъ многія изъ мнѣній Августина, какъ бы, по нему, ни старались объяснить ихъ происхожденіе.

Но вліяніе августинизма отразилось не въ одномъ только усвоеніи западнымъ мыслителемъ принципа раціональнаго познанія. Усвоивъ и развивая далѣе воззрѣніе бл. Августина на значеніе человѣческаго разума и его отношеніе къ Откровенію, Эригена всецѣло усваиваетъ и августиновскій методъ

спекуляціи, или точнѣе, тотъ способъ представленія, который лежитъ въ основѣ системы Августина, его психологическую точку зрѣнія.

Мало того, что самопознаніе составляетъ необходимую обязанность для человѣка, такъ какъ чрезъ него только онъ можетъ сдѣлаться совершеннѣйшимъ образомъ Творца: психологическій анализъ, по философу, есть почти единственный путь вообще къ познанію истины. „И это самый лучший и почти единственный путь къ познанію истины, т. е. чтобы человѣческая природа сначала познавала и любила саму себя, а потомъ все свое познаніе и всю свою любовь обратила къ познанію и любви Творца. Потому что, если она не знаетъ, что происходитъ въ ней самой, какимъ образомъ желаетъ она знать то, что находится выше ея?“. „Ибо не далеко отстоятъ отъ неразумныхъ животныхъ тотъ, кто не знаетъ самого себя и общей всему роду человѣческому природы. Моисей говоритъ также: *„внимай себѣ самому“* (Второз. IV, 9) и читай какъ бы въ книгѣ исторію дѣйствій души. Ибо, если мы не желаемъ узнать и изслѣдовать самихъ себя, это значитъ, конечно, что мы не имѣемъ желанія возвратиться къ тому, что выше насъ, т. е. къ причинѣ, произведшей насъ, и чрезъ то будемъ лежать на одрѣ плоти и матеріи и пребывать въ смерти невѣдѣнія, такъ какъ нѣтъ никакого иного пути къ яснѣйшему созерцанію Первообраза, кромѣ точнѣйшаго познанія ближайшаго къ Нему Его образа, потому что между Первообразомъ и образомъ и подобіемъ Его, т. е. между Богомъ и человѣкомъ, нѣтъ ничего посредствующаго“¹.

¹ II, 32, с. 610D: Et hic maximus et pene solus gradus est ad cognitionem veritatis, id est humanam naturam seipsam prius cognoscere et amare, ac deinde totam cognitionem suam, totumque amorem ad laudem Creatoris et cognitionem et delectionem referre. Si enim, quod in seipsa agitur, nescit, quomodo ea, quae supra se sunt, nosse desiderat? V, 31, с. 941B: Nam non solum nos ipsos non prohibemur, verum etiam jubemur quaerere, dicente Salomone: Nisi cognoveris teipsum, vade in vias gregum. Non enim longe a brutis animalibus distat, qui seipsum communemque humani generis naturam ignorat. Moyses item: Attende tibi ipsi, ait, et lege veluti in libro, operationum animae historiam. Si enim nos ipsos nosse et quaerere nolumus, profecto ad id, quod supra nos est, causam scilicet nostram, redire non desideramus, ac per hoc in grabbato carnalis materiae mortisque ignorantiae jacebimus. Nulla

Основной фонъ всей системы Эригены — психологическій, и это обстоятельство является весьма важнымъ для ея пониманія. Чрезъ это именно налагается, такъ сказать, печать западнаго происхожденія на самое ея содержаніе и, при всемъ стремленіи философа усвоить точно мудрость востока, его спекуляція является оригинальною. Благодаря именно психологической точкѣ зрѣнія, заимствованной отъ Августина и примѣненной къ рѣшенію метафизическихъ вопросовъ, Эригена возвышается до того ясно сознаннаго и рѣшительно выражаемаго имъ идеально-субъективнаго воззрѣнія, которое кажется столь удивительнымъ для современныхъ изслѣдователей въ философѣ IX вѣка въ сравненіи съ философами XIX-го. Эта же точка зрѣнія придаетъ совершенно особый характеръ предполагаемому пантеизму его системы, о дѣйствительномъ смыслѣ которой высказываются столь разнообразныя сужденія въ современной литературѣ.

Обращаясь, послѣ указанія особенностей спекуляціи Эригены съ формальной стороны, къ самому содержанію ученія философа, къ вопросу объ общемъ смыслѣ его воззрѣній, необходимо прежде всего признать безъ всякихъ ограниченій, что по основной тенденціи своего ученія, которая ясно отражается и въ общей концепціи системы, философъ хочетъ быть и является представителемъ монизма въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова.

Вся совокупность бытія, все, что доступно для сознанія и что не доступно для него и никогда не можетъ быть доступно и потому какъ бы не существуетъ для него, подводится подъ одно понятіе, обозначаемое терминомъ „природа“. Подъ этимъ понятіемъ и названіемъ объединяются вмѣстѣ и Абсолютное, Божество, и міръ конечный, созданный Божествомъ, причемъ міръ признается не только произведеніемъ, но и проявленіемъ Божества. И такъ какъ между Абсолютнымъ, производящимъ все и проявляющимся во всемъ

quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. Inter principale namque exemplum imaginemque et similitudinem sui, hoc est inter Deum et humanitatem, nullum interstitium constitutum est.

началомъ, „природою не сотворенною и творящею“, и между міромъ конечнымъ, происшедшимъ отъ Него, „природою сотворенною и не творящею“, полагаются еще творческія идеи, первыя причины всего, происходящія отъ Божества и во всемъ проявляющіяся, какъ „природа сотворенная и творящая“, и такъ какъ Божество разсматривается не только, какъ причина всего, но и какъ цѣль, какъ „природа не сотворенная и не творящая“, то получается четырехчастное „раздѣленіе природы“—на природу 1) творящую и не сотворенную, 2) творящую и сотворенную, 3) сотворенную и не творящую, 4) не творящую и не сотворенную ¹. Раздѣленіе (*divisio*, *μερισμός*), какъ замѣчаетъ Эригена, производится актомъ „нѣкотораго умственного созерцанія“ всецѣлости существующаго, разумѣя подъ этою всецѣлостію и Бога, и тварь,—именно поскольку Богъ является началомъ всего, тварь Его проявленіемъ. Понятія рода и вида, или цѣлаго и частей въ данномъ случаѣ не примѣнимы. Вообще, Абсолютное Само по Себѣ, какъ все объемлющее и во всемъ проявляющееся, даже совсѣмъ не можетъ быть выдѣляемо въ особую форму бытія; лишь для того, чтобы мыслить хотя какъ-либо и о Немъ, мыслящій умъ представляетъ Его въ качествѣ какъ бы особой формы или части. Такимъ образомъ, отдѣльные виды бытія суть лишь различныя формы единой, всеобщей природы ².

¹ I, c. 441A: *Mag. Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum vires suppetunt inquiring, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, latine vero natura vocitatur. Cf. c. 443A, 574A, 628B, 643D, 871C, 907B. I, 1, c. 441B: Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur.*

² II, 1, c. 523D: *Quoniam in superiori libro de universalis naturae universali divisione, non quasi generis in formas, seu totius in partes — — sed intelligibili quadam universitatis contemplatione—universitatem dico Deum et creaturam—breviter diximus, nunc eandem naturae divisionem latius si videtur, repetamus. 525B: universalem vero naturam formas habere propterea dicimus, quoniam ex ea nostra intelligentia quodammodo formatur, dum de hac*

Производя указанное раздѣленіе и рассматривая отдѣльныя формы природы, нужно при этомъ, по Эригенѣ, всегда помнить о единствѣ всего сущаго: дѣйствию „дѣленія“ соотнесительно обратное дѣйствию объединенія, разрѣшенія всего въ первоначальное единство (*resolutio, recollectio, reditus, ἀναλυτική*) ¹. Само собою очевидно, что первая и четвертая форма, природа не сотворенная творящая и не сотворенная не творящая, тождественны и обозначаютъ одно и то же — Абсолютное, только рассматриваемое съ различныхъ точекъ зрѣнія. Но и вторая форма съ третьей, природа сотворенная творящая и природа сотворенная не творящая, составляютъ едино, объединяясь въ общемъ понятіи твари, причемъ міръ конечный есть не что иное, какъ проявленіе идей. Но продолжая объединеніе далѣе, необходимо признать единство и Творца съ тварію, ибо въ Абсолютнаго нѣтъ ничего, и въ Своемъ твореніи Оно проявляетъ Само Себя. Единая всеобщая природа есть, такимъ образомъ, именно божественная природа. Все есть одно, и именно—все есть Богъ, и Богъ есть все: Богъ есть и начало всего, и какъ бы середина, и конецъ или цѣль, и во всемъ присутствуетъ Самъ ².

ipsa tractare nititur; nam per se ipsam universa natura non ubique formas recipit; eam siquidem Deo et creatura contineri non incongrue dicimus, ac per hoc in quantum creatrix est, nullam formam accipit in seipsa, formatae vero a se naturae multiformitatem praestat. III, 1, 621C: Cum igitur totius universitatis divisio ab ipsius causa et creatrice incipiat, non eam veluti primam partem vel speciem debemus intelligere, sed ab ea omnem divisionem et partitionem inchoare, quoniam omnis universitatis principium est, et medium, et finis.

¹ II, 1, c. 526A: *Nulla rationabilis divisio est, sive essentiae in genera, sive generis in formas et numeros, sive totius in partes, quae proprie partitio nominatur, sive universitatis in ea, quae vera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus, per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illud unum inseparabiliter in seipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit.*

² II, 2, c. 527C: *Mag. Num itaque vides, quattuor formarum praedictarum duas quidem, primam videlicet et quartam, in Creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam recollectas? Disc. Plane video, admodumque admiror rerum subtilitatem. Nam duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur et non Dei, sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem. 528A: Mag. Quid, si creaturam Creatori adjunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus*

Если требованіе философомъ полной свободы для разума въ его дѣятельности даетъ поводъ къ обвиненію его въ раціонализмъ, то проведеніе столь строгаго монистическаго ученія, понятно, неизбежно должно вести къ обвиненію его въ пантеизмъ. Но какъ показано, съ провозглашеніемъ принципа раціональнаго изслѣдованія у Эригены соединяется на дѣлѣ глубокое убѣжденіе въ абсолютной разумности Откровенія и онъ хочетъ всегда основываться въ своей спекуляціи на данныхъ Откровенія, именно, по убѣжденію въ его истинности. И въ рассматриваемомъ случаѣ, по отношенію къ главному содержанію своего ученія, Эригена, утверждая крайній монизмъ со всѣми его выводами, однако не хочетъ въ то же время удалаться съ почвы откровенной религіи, хотя это должно показаться не менѣе неожиданнымъ, нежели заявленіе его о своей безусловной вѣрѣ въ Откровеніе при требованіи полной свободы для разума. Онъ и на самомъ дѣлѣ не удаляется, — настолько, насколько, при своемъ монизмѣ, держится теистически-христіанскаго понятія о Божествѣ, какъ самосознательномъ Духѣ, представляющемъ аналогію съ духомъ человѣческимъ, и насколько мысль объ аналогіи между Божествомъ и существомъ человѣческимъ имѣетъ существенно важное для него значеніе, можно сказать, — лежитъ въ основѣ его спекуляціи, такъ что даже самый монизмъ онъ пытается утвердить на основѣ этой мысли. И это вполне объясняется ближайшими отношеніями философа къ богословію, зависимостью его въ его спекуляціи отъ мыслителей — богослововъ.

Съ понятіемъ восточныхъ богослововъ, Діонисія и Максима, о Божествѣ, какъ абсолютной основѣ всего сущаго (чѣмъ

vere est; nil enim extra ipsum vere essenziale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit: num negabis, Creatorem et creaturam unum esse? Disc. Non facile negarim; huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse. Cf. III, 23, c. 688B: Mag. De Deo, ut opinor, inter nos convenerat, quod totius universitatis conditae principium sit, et medium, et finis, non quod aliud ei sit esse principium, aliud medium, aliud finis; haec enim tria in ipso unum sunt; sed quod theologicae contemplationis triplex motus sit. 690A: Disc. Quadripertitam naturae universalis divisionem nunc clarissime video, et de Deo, et in Deo esse indubitanter intelligendum cognosco.

отнюдь не отрицается и у нихъ самосознательность Божества), Эригена соединяетъ выдвигаемое съ особою силою у Августина представленіе о Богѣ, какъ Духѣ, аналогичномъ съ духомъ человѣческимъ, и происхожденіе отъ Бога конечнаго бытія хочетъ понять какъ внутренній, такъ сказать. психическій процессъ, совершающійся въ Самомъ Богѣ.

Бога мы можемъ познавать чрезъ познаніе собственнаго существа, чрезъ познаніе души, по Августину. Это, и по Эригенѣ, лучший и почти единственный путь для разума при познаніи Божества. О томъ, что происходитъ внѣ насъ, мы можемъ составлять понятіе на основаніи того, что мы наблюдаемъ въ насъ самихъ. Если божественный Духъ, какъ учить богословіе, представляетъ вообще сходство съ духомъ человѣческимъ, то и для уясненія творческой дѣятельности Его, когда Онъ, производя все, Самъ во всемъ проявляется, человѣческій духъ долженъ обратиться къ себѣ и въ своей жизни найти нѣчто аналогическое.

Находя въ духѣ человѣческомъ мышленіе и волю и усвая ихъ и Духу божественному, прічемъ, при безусловной простотѣ божественнаго существа, мышленіе и воля въ Богѣ должны быть тождественными между собой и съ самымъ бытіемъ Божества, и можно усматривать, по философу, въ данномъ случаѣ искомую аналогію въ дѣятельности духа, какъ мыслящаго и осуществляющаго свои мысли внѣ. Богъ, какъ Творецъ міра, долженъ быть представляемъ, какъ Разумъ, мыслящій все сотворенное. И именно, аналогію представляетъ та спецификація человѣческаго интеллекта, какъ бы принятіе имъ нѣкоторой формы, когда онъ, будучи самъ по себѣ невидимымъ и непостижимымъ, какъ бы получаетъ опредѣленность въ своихъ концепціяхъ и представленіяхъ, и воплощая ихъ, напр., въ звукахъ, въ письменахъ и вообще въ чувственныхъ знакахъ, чрезъ то какъ бы становится доступнымъ внѣшнимъ чувствамъ, проявляетъ и какъ бы творить самого себя. Подобнымъ же образомъ и абсолютный Духъ, божественный Интеллектъ, будучи Самъ выше всякой формы, принимаетъ какъ бы форму, порождая изъ Себя идеи; проявляя затѣмъ идеи въ созданіи міра, Онъ проявляетъ чрезъ

то Самого Себя. Если при этомъ человѣческій духъ, проявляя себя, нуждается, какъ извѣстно, во внѣшней матеріи, какъ субстратъ для обнаруженія своихъ движеній, — Духъ абсолютный ничего не имѣетъ въ Себя и изъ Себя, такъ сказать, беретъ и субстратъ для своихъ проявленій, такъ что все всецѣло должно быть признано проявленіемъ Его Самого ¹.

Природа не сотворенная и творящая и есть Богъ, абсолютный Духъ, въ Его непостижимости. Природа сотворенная и творящая, идеи божественнаго ума, называемыя вмѣстѣ хотѣніями божественной воли, есть первое проявленіе Его, первый, такъ сказать, моментъ и непосредственный объектъ божественнаго мышленія и воленія. Природа сотворенная и не творящая, міръ конечный, есть проявленіе этихъ идей и хотѣній и дальнѣйшій моментъ проявленія Самого Божества, въ силу неотдѣлимости отъ Его существа Его ума и воли. Такимъ образомъ, если утверждается, что все есть Богъ, то утверждается Эригеною въ томъ смыслѣ, что все разрѣшается всецѣло въ мысль и волю Божества, какъ самосознательнаго Духа, обладающаго умомъ и волею.

¹ I, 12, с. 454A: [Divina natura], quia in omnibus, quae sunt, apparet, quae per seipsam invisibilis est, non incongrue dicitur facta. Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur esse; est enim per se invisibilis, et nulli nisi Deo nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit, et ex quibusdam phantasiiis formam accipit, non immerito dicitur fieri. Fit enim in memoria, formas quasdam accipiens rerum, seu vocum, seu colorum, ceterorumque sensibillum, qui informis erat, priusquam in memoriam veniret; deinde veluti secundam formationem recipit, dum quibusdam formarum seu vocum signis, literas dico, quae sunt signa vocum, et figuras, quae sunt signa formarum, matheseos seu aliis sensibilibus indiciis formatur, per quae sentientium sensibus insinuari possit. Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror, quomodo ipsa, dum omnia creat, et ab ullo creari nesciat (conj. Floss; CDE: et a nullo creari nesciat, A: et a nullo creari sciat), in omnibus, quae ab ea sunt, mirabili modo creatur. III, 4, с. 633A: Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus ut ait sanctus Dionysius Areopagita. Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio etc. — Et hoc exemplis nostrae naturae, possumus conficere. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur,

Очевидно, человѣкъ, признаваемый не просто только модусомъ, или проявленіемъ Абсолютнаго, но образомъ Его, долженъ занимать въ системѣ Эригены особое положеніе, не совсѣмъ, повидному, согласное съ монистическими тенденціями, поскольку онъ какъ бы противопоставляется абсолютному Духу, какъ самостоятельный субъектъ. Эригена ясно сознаетъ возникающее для него въ данномъ случаѣ затрудненіе. Однако онъ не хочетъ отказываться ни отъ своего монизма, ни отъ идеи объ аналогіи между Абсолютнымъ и человѣческимъ духомъ. Исходя изъ своихъ монистическихъ положеній, онъ лишь пользуется послѣднею идеею для развитія ученія и о самомъ человѣкѣ, идя уже въ обратномъ, такъ сказать, направленіи въ сравненіи съ указаннымъ выше, согласно съ методомъ богословія восточнаго.

Если для Духа абсолютнаго мышленіе тождественно съ бытіемъ и все заключается въ абсолютномъ Духѣ, какъ Его мысль, то и для духа человѣческаго, какъ образа Его, также должно имѣть значеніе это тождество бытія и мышленія, ибо и самъ человѣкъ, какъ и все прочее, есть по своему существу не что иное, какъ мысль въ умѣ Божества, и все для человѣка, въ подлежащей его познанію сферѣ конечнаго бытія, должно разрѣшаться въ его мысль и такимъ образомъ должно заключаться въ немъ, какъ учитъ о томъ и восточное богословіе. Такъ получается выводъ, что весь міръ, или вся тварь — природа сотворенная и не творящая — заключается

dum vocibus vel literis vel aliis nutibus, veluti quibusdam corporibus incrassatur, et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet dumque in varias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit, et priusquam exterius patefactus fiat intra seipsum seipsum movet.— —Sed haec exemplo sufficiunt ad insinuandam divinae bonitatis ineffabilem diffusionem per omnia a summo usque deorsum, hoc est, per universitatem ab ipsa conditam, quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus, et omnia est. Disc. Sufficiunt sane, et copiose affluunt, in quantum res ineffabilis quibusdam similitudinibus fari potest, dum omni similitudine remota sit. Praedicta siquidem similitudo, quam exempli gratia ab intellectu nostro suscepisti, in hoc deficit, ut opinor, ab ea, cujus similitudo est, quod intellectus, ut dicis, vehicula illa, in quibus ad aliorum sensus invehitur, de materia extra se creata et facit, et suscipit; divina vero bonitas, extra quam nihil est, non de aliquo apparitionis suae materiam sumpsit, sed de nihilo.

собственно въ человѣкѣ, и именно заключается въ собственномъ и буквальномъ смыслѣ, тогда какъ самъ человѣкъ заключается въ Богѣ.

Эмпирическое сознаніе человечества, въ настоящемъ состояніи послѣдняго, какъ извѣстно, оказывается весьма далекимъ отъ подобнаго вывода, подобно тому, какъ оно не можетъ усвоить и того положенія, что Богъ есть всяческая во всѣхъ. Но настоящее состояніе человеческой природы, по философу, и не есть нормальное, оно представляетъ уклоненіе отъ истиннаго ея назначенія, и въ богословіи признается состояніемъ грѣхопаденія. Смыслъ жизни человечества и сущность вообще міроваго процесса и заключается въ возвращеніи ея и въ ней всего сотвореннаго въ идеальное состояніе, согласно съ ея первоначальнымъ назначеніемъ. Все внѣшнее, внѣшній міръ, возвратится въ человеческую природу, въ духъ человѣка, именно возвратится въ сознаніи всѣхъ индивидуумовъ человеческой природы, ибо на самомъ дѣлѣ міръ и теперь существуетъ въ человеческой природѣ; сама же человеческая природа возвратится къ Богу и въ Бога и будетъ существовать въ Немъ. Все возвратится, такимъ образомъ, въ свою Причину и упокоится въ Ней, ничто не будетъ происходить отъ Нея такъ, какъ происходитъ нынѣ, почему Она, рассматриваемая, какъ цѣль всего, и называется природою не сотворенною и не творящею. Тогда Самъ Богъ и *будетъ всяческая во всѣхъ*, какъ говоритъ апостоль (1 Кор. XV, 28), т. е. будетъ проявляться во всемъ для всякаго сознанія, какъ составляющій сущность всего (ибо на самомъ дѣлѣ Богъ и нынѣ есть всяческая во всѣхъ).

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе воззрѣній Эригены. Самъ философъ положенія своей системы вообще подтверждаетъ ссылками главнымъ образомъ на восточныхъ богослововъ и отъ нихъ зависитъ болѣе или менѣе по матеріальной сторонѣ своихъ воззрѣній. Самую тему своего труда „о природахъ“ и вмѣстѣ съ тѣмъ термины „природа не сотворенная и сотворенная“ онъ заимствовалъ, вѣроятно, непосредственно отъ св. Максима, изъ того мѣста въ *De Ambiguis*, дважды имъ приводимаго, гдѣ у св. Максима говорится прежде всего о раздѣленіи всего существующаго, по апо-

стольскому преданію, на природу не сотворенную и природу сотворенную и о частнѣйшихъ подраздѣленіяхъ послѣдней, затѣмъ о человѣкѣ, какъ предназначенномъ къ объединенію въ себѣ всего сотвореннаго, но уклонившемся отъ своего назначенія и достигающемъ его чрезъ воплощеніе Сына Божія. Но заимствуемымъ философъ пользуется совершенно свободно для развитія собственныхъ воззрѣній и является самостоятельнымъ по отношенію и къ самой схемѣ раздѣленія ¹.

Можно сказать, такимъ образомъ, что вообще формальные приемы, лежащіе въ основѣ спекуляціи Эригены, заимствованы имъ отъ бл. Августина. Онъ только далѣе развиваетъ ученіе послѣдняго о раціональномъ познаніи и шире примѣняетъ его психологическій методъ. Содержание же, или матеріальную сторону воззрѣній, онъ хочетъ заимствовать отъ представителей восточнаго богословія, но при усвоеніи и переработкѣ его руководится указанными принципами, пытаясь соединить глубину психологическаго анализа бл. Августина съ высотой абстракціи неоплатонической метафизики,

¹ II, 3—14, с. 529—542; V, 20, с. 893—896 (cf. *Exposit. super hier. cael.* с. 167—168). *De Ambig.* XXXVII, f. 221a—225a; *Scholia XLVII*, Migne, s. g. t. 90, с. 436. *Natura non creata* Эригены есть *φύσις ἀκτιστος* св. Максима; *natura creata*, съ одной стороны *creans*, и съ другой—*non creans* должна стоять въ соотвѣтствіи съ *φύσις κτιστή*, съ подраздѣленіемъ на *τὰ νοητά* и *τὰ αἰσθητά*; опуская дальнѣйшія подраздѣленія чувственнаго міра и рассматривая не сотворенную природу не только какъ творящую, но и какъ не творящую, Эригена и получаетъ свое дѣленіе. Cf. II, 3, с. 529C: *ipsius [Maximi] divisio a nostra praedicta divisione in nullo discrepare videatur, excepto, quod ille sensibilem creaturam, quam tertiam formam naturae posuimus, quoniam in ea maxime causarum effectus apparent, in tres species subdividit, quartamque nostram a prima non discernit, sicut sequentia demonstrabunt.* Такимъ образомъ, отношеніе раздѣленія Эригены къ раздѣленію Максима представляется въ слѣдующемъ видѣ:

natura	{	non creata creans	φύσις ἀκτιστος					
		{	creata	{	creans	φύσις κτιστή	{	τὰ νοητά

призванной на служenie христiанскому богословiю въ произведенiяхъ Дiонисiя и Максима.

На самомъ дѣлѣ, раздѣленiе Эригены не вполне соответствуетъ раздѣленiю Максима: понятiе *τὸ πρῶτον* у послѣдняго, обозначающее духовный мiръ вообще, шире по своему объему, нежели *natura creata creans* Эригены т. е. божественная пледъ, съ другой стороны—понятiе *τὸ δεύτερον*, мiръ чувственный, уже, нежели *natura creata non creans*, конечный мiръ (cf. V, 39, с. 1019C: *maxime in rebus sensibilibus ordinata est*). Самому Эригенѣ собственно принадлежитъ объединенiе природы не сотворенной и сотворенной и вообще сущаго и не сущаго подъ однимъ понятiемъ и примѣненiе термина «природа» для обозначенiя единства всего существующаго, какъ онъ самъ говоритъ о томъ въ началѣ сочиненiя (I, 411A), причемъ термины *natura creatrix* и *natura creata* философъ могъ встрѣчать и у Августина. Тѣмъ не менѣе, именно у Максима, нужно думать, замѣтновало онъ общую идею «раздѣленiя» и свою терминологию. Едва ли нужно ставить раздѣленiе Эригены въ какое либо прямое соотношенiе съ аристотелевскимъ дѣленiемъ всего на неподвижнаго Движителя, движимое и движущее, движимое и недвижущее, или съ встрѣчающимся у Августина различенiемъ Причины производящей и не происходящей (Богъ), причинъ производящихъ и вмѣстѣ происходящихъ (сотворенные духи), и причинъ болѣе происходящихъ, нежели производящихъ (материальныя причины), и предполагать зависимость Эригены въ этомъ случаѣ отъ Аристотеля, по крайней мѣрѣ, чрезъ посредство неоплатонизма (Kaulicb, 189) или отъ Августина (Huber, 163—164). Cf. *De civ. Dei* V, 9: *causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates*. Замѣчательнымъ представляется указанное Кольбрукомъ сходство, доходящее по вышности почти до тождества, между схемой четверочастнаго «раздѣленiя природы» Эригены и той схемой, какая встрѣчается въ одной изъ древнѣхъ индiйскихъ системъ, именно въ системѣ Санкхья (*Sāṅkhya*), принадлежащей Капильѣ. Изъ четырехъ формъ бытiя, различаемыхъ въ этой системѣ, первую признается начало все производящее и не происходящее, второю—сущности производящiя и производимыя, третьею—сущности только производимыя, но не производящiя, четвертою—сущность не производящая и не произведенная. Въ данномъ случаѣ, однако, не только не можетъ быть и рѣчи о какой-либо зависимости Эригены отъ индiйской философи, но при ближайшемъ разсмотрѣнiи оказывается, что подъ сходными терминами можетъ скрываться иногда не только различное въ подробностяхъ, но даже отчасти прямо противоположное содержанiе. Въ системѣ Капиль, первое начало (*Prakriti, amūlam mūlam*, корень, не имѣющiй корня) производитъ 7 сущностей (*tattvas*) производящихъ, отъ которыхъ происходятъ далѣе 16 сущностей произведенныхъ. Четвертая форма бытiя, или 25-я сущность, не производящая и не произведенная, есть душа (*Puruṣa*), отъ вѣка существующая независимо отъ *Prakriti* и

Все учение философа, не отступая отъ общаго плана сочиненія его „О раздѣленіи природы“, можно раздѣлить съ одной стороны — на учение о Богѣ и происхожденіи отъ Него всего, съ другой — о человѣкѣ и возвращеніи въ немъ всего къ Богу ¹

совершенно пассивная сама по себѣ. Prakriti своею творческою дѣятельностію наводитъ на нее призракъ (Māyā), отражающійся въ ней, какъ въ зеркалѣ, и задача для человѣка—освобожденіе души отъ этого призрака чрезъ познаніе отличія и отдѣльности ея отъ всего существующаго. Такимъ образомъ, въ то время какъ учение Эригены представляетъ систему религіознаго монизма, послѣднею цѣлію міроваго процесса признается въ немъ возвращеніе всего къ единому Началу всего, которое и называется, какъ цѣль всего, природою не сотворенною и не творящею,—указанная индійская система, къ которой болѣе, нежели къ другимъ древнимъ системамъ, приближается доктрина буддизма, является системою своеобразнаго атеистическаго дуализма, задачею для разумныхъ существъ поставляется въ ней совершенное освобожденіе отъ вліянія перваго начала, при предположеніи независимости отъ него по бытію души, какъ особой сущности, не происходящей откуда-либо и вмѣстѣ съ тѣмъ не производящей ничего, т. е. пассивной. Ср. Monier Williams. Indian Wisdom. 3 edit. London. 1876. 89—101.

¹ Произведение De divisione naturae, въ которомъ послѣдовательное развитіе мыслей нерѣдко прерывается весьма длинными отступленіями, въ общемъ представляетъ слѣдующее содержаніе.

I. Общее вступленіе. Понятіе о природѣ, какъ совокупности всего сущаго и не сущаго, раздѣляемой на четыре формы; *modi essendi et non essendi* 1—7 (446A). Познаніе не сущаго, т. е. непостижимаго—Бога и идей: теофанія 7 (446A)—10. Природа творящая и не сотворенная—Богъ. А) Твореніе Богомъ всего, какъ проявленіе Себя, и несотворенность Его Самого (*natura creatrix creat et creatur, sed non creata*) 11—13 (455B). В) Богъ—Единица и Троица 13 (455B—457D). а) Непостижимость Божества и неприменимость къ Нему самыхъ высшихъ наименованій (*divinissima nomina*) 13 (457D)—14 (462D). б) Неприменимость категорій: сущности, количества, качества, отношенія, положенія 14—16, состоянія 17—20, мѣста, времени 21. [Ученіе о категоріяхъ. Категоріи неподвижныя и движущіяся; категоріи, окружающія сущность и находящіяся въ ней 22—25. Разсмотрѣніе отдѣльныхъ категорій: сущность, количество, качество, отношеніе, положеніе, состояніе 26. Категорія мѣста: правильное понятіе о мѣстѣ, какъ «опредѣленіи» предмета, находящемся въ духѣ 27—28, и обычный взглядъ, по которому одно тѣло является мѣстомъ для другого 29—38; ближайшее разъясненіе природы мѣста и опроверженіе обычнаго взгляда 30—46; понятіе о тѣлѣ: тѣло не сущность, но ея проявленіе 47—61; категорія времени 62 (504A)]. Категоріи страданія и дѣйствія: неприменимость ихъ къ Божеству 62—78.

Ученіе о Богѣ и о происходящихъ отъ Него идеяхъ и мірѣ конечномъ, иначе—о первыхъ трехъ формахъ бытія, излагается въ первыхъ трехъ книгахъ. Ученію о человѣкѣ и о

II. [Раздѣленіе природы и объединеніе раздѣленного 1—2 (528C)]. Природа сотворенная и творящая—идея, или первоначальныя причины вещей, предметъ второй книги 2 (528C—529C). [Ученіе св. Максима Исповѣдника о раздѣленіи и объединеніи всего 3—14]. А) «Твореніе» Богомъ идей и ихъ непостижимость для конечныхъ существъ (толкованіе Быт. I, 1—2) 15—20 (556A). [Ученіе о Богѣ, какъ Троицѣ, въ отношеніи къ процессу творенія (замѣчаніе о совѣчности идей Богу 20 (556A)—21) 22; аналогія человѣческой природы, какъ образа Божія, 23 (566D—580A), и степень подобія ея Первообразу 23 (580A)—29 (598C); выводъ: Богъ—единая причина въ трехъ причинахъ и три въ единой 29 (598C—599B). Ученіе о Богѣ, какъ Троицѣ, Самомъ въ Себѣ 30; вопросъ объ исхожденіи Св. Духа 31—35]. В) Перечисленіе идей и ученіе о нихъ св. Діонисія Ареопагита 36.

III. [Содержаніе второй книги]. Природа сотворенная и не творящая—міръ, предметъ третьей книги 1 (619A—620B). [Первая форма природы—Богъ, начало всего (620B—622A). Вторая форма—идеи ихъ число и порядокъ по степени участія въ нихъ всего существующаго 1 (622A)—3; переходъ къ разсужденію о третьей формѣ]. А) Происхожденіе всего отъ Бога и проявленіе во всемъ Его Самого; аналогія человѣческой природы 4. Твореніе изъ «ничего»; вѣчность всего конечнаго какъ существующаго въ Богѣ (въ идеяхъ), и вмѣстѣ сотворенность, какъ подлежащаго условіямъ времени 5—8; попытка уясненія вопроса о соединеніи этихъ несогласимыхъ опредѣленій: все вѣчно и вмѣстѣ сотворено, потому что во всемъ проявляется или творитъ Себя Логосъ 9—10; все вѣчно и сотворено подобно тому, какъ вѣчны въ монадѣ числа, и вмѣстѣ сотворены, проявляясь въ своей множественности для сознанія конечныхъ существъ 11—12; [проявленіе сверхчувственнаго въ матеріальномъ и значеніе творенія изъ ничего 13—15]; признаніе неразрѣшимости вопроса 16 (666B—670D) и несомнѣнность положеній съ одной стороны—о сотворенности всего 16 (670D—672C), съ другой—о вѣчности въ Богѣ всего, какъ Его проявленія 17—18; понятіе творенія изъ ничего 19—22. [Повтореніе. Раздѣленіе природы: Богъ—начало, середина и конецъ всего (1-я форма, 2 и 3, 4-я) 23]. В) Конституція міра по библейскому сказанію о шестидневномъ твореніи. Значеніе дней творенія (толкованіе Быт. I, 3—23): 1) созданіе свѣта—проявленіе идей въ твореніи вообще 24—25; 2) твердь—простые элементы, лежащіе въ основѣ чувственнаго міра 26—27 (698C); 3) суша, растенія—предметы чувственнаго міра и ихъ субстанціальная форма 27 (697C)—31; 4) образованіе свѣтилъ—система міра 32—35; 5) созданіе «души живой»—одушевленность природы и ученіе о душѣ вообще 36—40.

IV. [Содержаніе первыхъ трехъ книгъ]. Предметъ четвертой книги и пятой — человѣческая природа и возвращеніе въ ней всего въ природу не творящую и не сотворенную 1—2.

возвращеніи всего къ Богу посвящены двѣ послѣднія книги, причемъ четвертая книга, гдѣ излагается ученіе объ идеальной конституціи человѣческой природы и настоящемъ эмпи-

Продолженіе объясненія шестидневнаго творенія (Быт. I, 24—31): 6) созданіе наиболѣе совершенной животной организаціи 3—5 (750A) и созданіе человѣка на ряду съ животными и вмѣстѣ съ тѣмъ по образу Божию 5 (750A—753D). А) Идеальная конституція человѣческой природы. Животная организація заключается въ человѣкѣ потому, что онъ, какъ образъ Божій, содержитъ въ себѣ весь сотворенный міръ 5 (753D)—7 (764C). Все сотворенное всецѣло заключается въ человѣкѣ по сущности и акциденціямъ, такъ какъ все бытіе всецѣло разрѣшается для человѣка въ мышленіе или въ знаніе 7 (764C)—8. Выводъ: созданіе міра было созданіемъ человѣка 9—10. В) Эмпирическое состояніе человѣческой природы. Образъ Божій въ человѣкѣ и уклоненіе человѣка отъ подобія Первообразу вслѣдствіе грѣхопаденія: присоединеніе къ духовной природѣ матеріальнаго смертнаго тѣла (ученіе св. Григорія Нисскаго) 11—13; весогласное съ положеннымъ ученіемъ мнѣніе бл. Августина 14 (803B—806D). Актъ паденія и его вѣвременность: человѣкъ сразу по сотвореніи испалъ изъ первоначальнаго чисто-духовнаго состоянія, или изъ рая, въ настоящее эмпирическое состояніе 14 (806D)—15. Объясненіе библейскаго сказанія о раѣ въ приложеніи къ духовной природѣ самого человѣка (Быт. II, 8—17): мнѣнія о чувствепномъ раѣ у Августина, Амвросія, Епифанія 16 (814C—818D); ученіе св. Григорія Нисскаго, подтверждаемое Амвросіемъ 16 (819A)—18; факты, подтверждающіе отношеніе къ эмпирическому состоянію (внѣ рая) человѣческой природы: созданіе человѣка изъ персти, сонъ его и созданіе жены, прельщеніе змѣемъ и вкушеніе запрещеннаго плода и пр. (Быт. II, 7, 18—25; III, 19—20; объясненіе нѣкоторыхъ подробностей библейскаго повѣствованія о паденіи: препоясаніе листьями смоковницы, хожденіе Бога въ раю 21; древо познанія добра и зла 22; призваніе падшихъ людей къ покаянію и пропзнесеніе приговора 23—26. Природа не творящая и не сотворенная 27.

V. Продолженіе толкованія библейскаго сказанія: указаніе на возвращеніе человѣческой природы въ прежнее состояніе (Быт. III, 22—24) 1—2. А) Указанія на возвращеніе въ области видимой природы и въ области бытія духовнаго 3—4. В) Сущность процесса возвращенія человѣческой природы къ Богу: очищеніе ея и объединеніе — въ себѣ — самой и съ Богомъ 5—6; отдѣльные моменты процесса и смыслъ ученія объ объединеніи 7—12 (884A); возвращеніе акциденціального бытія (чувственнаго міра) въ субстанціи и причины и прекращеніе страпственнаго и временной формы существованія вещей 12 (884A)—18: конецъ міра по возвращеніи его въ причины, заключающіяся въ Логосѣ 19—21. С) Факторы процесса возвращенія: будущее воскресеніе, какъ результатъ дѣйствія силы природы и силы благодати,—выводъ изъ свидѣтельства Епифанія 22 (898C—906C); [недоумѣніе относительно воскресенія или возстановленія всего чувственнаго міра и значеніе въ данномъ случаѣ воплощенія

рическомъ ея состояніи, должна, по намѣренію автора, служить какъ бы переходомъ къ изложенному въ пятой книгѣ ученію о возвращеніи всего въ природу не сотворенную и не творящую.

•

Христа 22 (906C)—25]. Мнѣніе св. Григорія Нисскаго о значеніи естественной силы природы въ дѣлѣ восстановления чловѣка 26. D) Всеобщность возвращенія: вопросъ о будущей судьбѣ зла и злыхъ существъ 27 (921B—925A); уничтоженіе зла въ чловѣческой природѣ и злыхъ духахъ 27 (925B)—28, и наказаніе злыхъ, какъ ограниченіе ихъ стремленія ко злу 29; неповрежденность самой природы существъ, въ которыхъ зло будетъ наказано 30—32, и значеніе зла и наказанія въ системѣ универса 33—35 (955C); ближайшее разъясненіе положеній о неповрежденности природы и значенія зла и наказанія 35 (955C)—36 (968B); замѣчаніе противъ непонимающихъ сущности зла и наказанія за него 36 (968B—978C) общій выводъ изъ сказаннаго: всеобщее и частное возвращеніе 36 (978C—984B). Опроверженіе чувственныхъ представленій о будущемъ состояніи чловѣческой природы и міра вообще, также о плоти воскресшаго Христа и о второмъ Его пришествіи 37—38 (1001A). E) Образы, подъ которыми представляется въ Св. Писаніи общее и частное возвращеніе 38 (1001A—1019A). Заключение. Содержаніе всего сочиненія—ученіе о раздѣленіи природы на четыре формы и возвращеніи міра и чловѣка 39; обращеніе къ читателю и къ Вульфаду 40.

ГЛАВА VI.

Ученіе о Богѣ и о происхожденіи отъ Него всего.

I. Ученіе о Богѣ.

Въ своемъ представленіи о Богѣ Эригена, какъ сказано, психологическій. такъ сказать, способъ представленія бл. Августина, по которому Богъ есть аналогичное съ духомъ человѣческимъ Существо, соединяетъ съ восточнымъ абстрактнымъ понятіемъ о Божествѣ, какъ абсолютной и непостижимой основѣ всего сущаго.

Но бл. Августинъ, придававшій такое значеніе аналогіи Духа Божественнаго съ человѣческимъ, не пытался стать, если можно такъ выразиться, на точку зрѣнія Самого Божества и послѣдовательно провести ее въ своемъ умозрѣніи. То же нужно сказать и о представителяхъ восточнаго богословія (Діонисіи и Максимѣ), по которымъ Богъ, безконечно возвышаясь надъ конечнымъ, можетъ быть познаваемъ лишь настолько, насколько Самъ благоволитъ открывать Себя. Они только констатировали возможность этой совершенно особой точки зрѣнія и дѣйствительное существованіе ея для Бога. Правда, въ восточномъ богословіи признавалась возможность мистическаго созерцанія всѣхъ вещей въ Богѣ, или Логосѣ, и проводимо было ученіе объ „обожествленіи“ человѣка вообще (θέωσις). Но это мистическое созерцаніе, какъ учатъ о немъ Діонисій и Максимъ, есть актъ чисто религіознаго характера, имѣющій цѣлью вообще единеніе съ Абсолютнымъ; и это созерцаніе, по Максиму, возможно въ настоящей жизни лишь въ исключительныхъ случаяхъ, только для святыхъ. „Обожествленіе“, о которомъ говорятъ восточные богословы, также есть собственно дѣло будущаго.

Эригена, напротивъ, какъ философъ, пытается стать нынѣ уже на точку зрѣнія Божества, или точнѣе, представить себя стоящимъ на ней, и именно съ тою цѣлю, чтобы съ этой самой высокой точки зрѣнія (*sub specie aeternitatis*) посмотреть на все сущее и попытаться понять его. Не только святые, по нему, для созерцанія таинъ Самого Божества должны возноситься, такъ сказать, въ Самого Бога, обоже-ствляясь, чрезъ единеніе съ непостижимой божественною Истиною ¹, но и всякій, кто хочетъ въ истинномъ свѣтѣ видѣть все сотворенное и правильно судить о всемъ, долженъ восходить къ Самому Богу, или въ Бога, въ Которомъ все находится. „О, сколь блаженны тѣ, восклицаетъ въ одномъ мѣстѣ философъ, которые видятъ и будутъ видѣть мысленнымъ взоромъ все вмѣстѣ, что существуетъ послѣ Бога! Сужденіе таковыхъ ни въ чемъ не погрѣшаетъ, такъ какъ они все созерцаютъ въ истинѣ; ихъ ничто не соблазняетъ и не поражаетъ во всей совокупности существующаго. Ибо они судятъ не о части, а о цѣломъ, такъ какъ сами не заключаются ни въ частяхъ цѣлаго, ни въ самомъ цѣломъ вообще, но въ полетѣ созерцанія возвышаются надъ цѣлымъ и его частями. Если бы они заключались въ числѣ частей цѣлаго, или въ самомъ цѣломъ, они конечно не могли бы правильно судить ни о частяхъ, ни о цѣломъ; а посему тотъ, кто правильно судить о частяхъ и цѣломъ, по необходимости долженъ прежде силою и чистотою мысли стать выше всѣхъ частей и всего цѣлаго въ созданномъ мірѣ, какъ говоритъ апостолъ: *духовный человекъ судитъ о всемъ. а о немъ никто не су-*

¹ Homil., c. 285D: Non ergo Ioannes erat homo, sed plus quam homo, quando et seipsum, et omnia, quae sunt, superavit, et ineffabili sapientiae virtute, purissimoque mentis acumine subvectus, in ea, quae super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiae in tribus substantiis, et trium substantiarum in una essentia, ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieret Deus. Ut enim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilibus coloresque non prius potest sentire, quam se solaribus radiis immisceat, unumque in ipsis et cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spiritualium, omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere. Sanctus itaque theologus, in Deum transmutatus, veritatis particeps, Deum Verbum subsistere in Deo principio, hoc est Deum Filium in Deo Patre pronuntiat.

дитъ (1 Кор. II, 15). Но куда восходить этотъ духовный человѣкъ, который судитъ о всемъ и о которомъ никто не можетъ судить, кромѣ Того, Который все сотворилъ? Не въ Того ли, Который все превосходитъ и объемлетъ и въ Которомъ все находится?—Итакъ, въ Самого Бога восходить тотъ, кто всю совокупность сотвореннаго созерцаетъ вмѣстѣ, и различаетъ, и обсуждаетъ; и его сужденіе не погрѣшаетъ, такъ какъ все онъ видитъ въ самой истинѣ, которая не вводитъ въ заблужденіе и не заблуждается, потому что тогда онъ бываетъ тѣмъ же, что есть она сама. Силою внутренняго созерцанія вступаетъ духовный человѣкъ въ причины вещей, о которыхъ судитъ. Ибо не по внѣшней видимости чувственныхъ вещей различаетъ онъ все, но по внутреннимъ ихъ основаніямъ, и неизмѣннымъ причинамъ, и основнымъ первообразамъ, въ которыхъ все существуетъ вмѣстѣ и есть единое. Итакъ, духовный человѣкъ обсуждаетъ все, находясь тамъ, гдѣ все единое, и все живетъ и существуетъ истинно и неизмѣнно и куда должно возвратиться все, что произошло изъ своихъ первоначальныхъ причинъ“¹.

¹ V, 36, c. 970A: O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident, et visuri sunt! Quorum iudicium in nullo fallitur, quoniam in veritate omnia contemplantur; quibus in universitate naturarum nihil offendit vel infestum est. Non enim de parte judicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius, neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum ejusque partes altitudine contemplationis ascendunt. Nam si in numero partium totius, seu in ipso toto concluderentur, profecto neque de partibus, neque de toto recte possent judicare, ideoque ei, qui de partibus ac de toto recte judicat, necesse est, prius omnes partes omneque totum universitatis conditae mentis vigore et puritate superare, sicut ait Apostolus: Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur. Sed quorsum ascendit spiritualis ille homo, qui de omnibus judicat, et de quo nemo judicare potest, nisi ipse solus, qui fecit omnia? Nunquid in eum, qui omnia superat et ambit, et in quo sunt? In ipsum itaque Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contemplatur, et discernit, et dijudicat; neque ejus iudicium fallitur, quoniam in ipsa veritate, quae nec fallit nec fallitur, quia est, quod ipsa (Cf.; A: ipse) est, omnia videt. Virtute siquidem intimae speculationis spiritualis homo in causas rerum, de quibus judicat, intrat. Non enim juxta exteriores sensibilibus rerum species discernit omnia, verum juxta interiores earum rationes, et incommutabiles occasiones, principaliaque exempla, in quibus omnia simul sunt, et unum sunt. Ibi ergo spiritualis homo judicat omnia, ubi omnia unum sunt, et vere et immutabiliter vivunt et subsistunt, et quo omnia, quae ex primordialibus suis causis profecta sunt, reversura sunt.

Въ то время какъ для св. Максима Богъ, „не сотворенная природа“ (φύσις ἀκτιστος), отличается отъ всего сотвореннаго (φύσις κτιστή), какъ совершенно недоступный для познанія, Эригена, объединяя въ одномъ понятіи „природы“ все существующее, хочетъ представить Божество началомъ всего, если можно такъ сказать, съ точки зрѣнія Самого же Божества. Не сотворенная природа, какъ творящая все, производя все, творитъ или проявляетъ Саму Себя, и именно потому, что творитъ все чрезъ одно лишь созерцаніе всего, соединенное съ волею, по нѣкоторой аналогіи съ духомъ человѣческимъ. На это указываетъ, по Эригенѣ, греческое слово Θεός, какъ происходящее отъ θεωρῶ (созерцаю), или θέω (бѣгу) ¹. Однако, хотя Она „творитъ“ Саму Себя, Сама Она не можетъ быть названа сотворенною, какъ всегда творящая ². Отношеніе Ея къ другимъ формамъ бытія можетъ быть опредѣлено такимъ образомъ, что, производя все и во всемъ проявляясь, Она все въ то же время заключаетъ въ Себѣ.

Что же такое есть природа не сотворенная и творящая, или Богъ, Сама по Себѣ?

Ученіе о Богѣ (богословіе) раздѣляется на апофатическое и катафатическое. Въ первомъ рѣшаются вопросы, какъ должны мыслить о Богѣ человѣческій разумъ и какъ мыслить

¹ I, 12, c. 452D: Unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus ejusdem nominis, quod est Deus. Non enim aliud est Deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut videndo, ita et currendo [per eum om. CDE] fiunt omnia. c. 453D: Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura, quae nihil aliud est, nisi divina voluntas. Non enim aliud in ea est esse et velle, sed unum idemque velle et esse in condendis omnibus, quae facienda visa sunt. Verbi gratia, si quis dixerit, ad hoc divinae voluntatis motus adducitur, ut sint ea, quae sunt: creat igitur omnia, quae de nihilo adducit, ut sint ex non-esse in esse; creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia.

² I, 13, c. 455A: Nonne semper [est om. CDE] creans, sive seipsam, sive a se creatas essentias creaverit? Nam cum dicitur seipsam creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio, omnium exisistentium profecto est substitutio. I, 71, c. 516C: Dum enim, ut jamdudum inter nos confectum est, fieri Deus dicitur, figurata quada[m] locutione dici manifestum est.

или сознаетъ Себя Богъ. Последнее разсматриваетъ, какъ, въ какихъ положительныхъ формахъ въ дѣйствительности открывається Богъ и отражается въ человѣческомъ сознаніи ¹. Первое выше второго.

На вопросъ, какъ должно мыслить Бога по существу, Эригена, вслѣдъ за греческимъ богословіемъ, отвѣчаетъ, что о Богѣ можно сказать только то, что Онъ *есть*, а не то, *что* Онъ есть. Правда, богословы, исходя изъ фактовъ бытія всего сущаго, удивительнаго порядка вещей и свойственнаго всему движенію, опредѣляютъ Причину всего, какъ сущность, какъ премудрость и какъ жизнь, разумѣя подъ сущностію Отца, подъ премудростію Сына, подъ жизнью Духа Св., и учатъ о Богѣ, какъ о Троицѣ и вмѣстѣ Единицѣ. Но такія наименованія открыты и преданы богословами для того собственно, чтобы о неизреченномъ и непостижимомъ предметѣ хотя что-либо могли мыслить и возвѣщать благочестивые умы, особенно въ виду тѣхъ, которые стали бы вопрошать объ основаніяхъ христіанской вѣры ².

Божественное существо не можетъ быть выражено никакимъ наименованіемъ. Даже тѣ, которыя, повидимому, наиболѣе приличны Ему, сущность, благодать, истина и т. п., имѣютъ лишь метафорическое значеніе и не приложимы къ Нему въ собственномъ смыслѣ, потому что нельзя мыслить ничего противоположнаго Абсолютному или существующаго

¹ I, 12, с. 458A. I, 14, с. 461A. II, 30, с. 599B: [theologia] pars prima est et summa sophiae; nec immerito, quia aut sola aut maxime circa divinae naturae versatur speculationem; et dividitur in duas partes, in affirmationem dico, et negationem, quae graece appellantur *καταφατική* et *ἀποφατική*.

² I, 13, с. 455C: [causa omnium] ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse; ex mirabili rerum ordine sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit. Ac per hoc per essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi, inquisitores veritatis tradiderunt. 456A: Non est unitas neque trinitas talis, qualis ab humano quamvis purissimo cogitari, aut angelico intellectu etsi serenissimo considerari potest. Sed ut de re ineffabili atque incomprehensibili religiosi piorum animorum motus aliquid cogitare ac praedicare possent, maxime propter eos, qui christianae religionis rationem a catholicis viris exigunt, — haec religiosa fidei symbolica verba a Sanctis theologis et reperta et tradita sunt.

рядомъ съ Нимъ, въ отличіе отъ чего Оно получило бы то или другое наименованіе ¹. И хотя въ греческомъ языкѣ существуютъ, повидному, положительныя наименованія, какъ свойственныя только Божеству: ὑπερούσιος (пресущественный), ὑπεράχθος (преблагій), ὑπέρθεος (пребожественный), ὑπεραληθής (преистинный), ὑπεραίωνιος (превѣчный), ὑπέρσοφος (премудрый), но они имѣютъ только видъ положительныхъ, въ дѣйствительности же не говорятъ о божественномъ Существомъ ничего. „Пресущественный“ означаетъ только, что Богъ не есть сущность, но выше сущности; но что такое Онъ есть, не говоритъ ².

Если не приложимы къ Богу въ собственномъ смыслѣ даже „божественнѣйшія“ имена, которыми обозначаются собственно причины всѣхъ вещей, или идеи, то еще въ большей степени должно признать неприменимыми въ Богу категоріи, которыми опредѣляется вся область конечнаго бытія, не только духовнаго, но и матеріальнаго. Ссылаясь въ этомъ случаѣ на бл. Августина ³, Эригена въ духѣ восточнаго апофатическаго богословія гораздо строже, чѣмъ Августинъ, проводитъ мысль о неприменимости какихъ бы то ни было категорій къ Божеству, — онъ хочетъ быть частію даже болѣе строгимъ, чѣмъ сами восточные богословы. Богъ не есть сущность, количество, качество. Къ Нему не приложима въ собственномъ смыслѣ и категорія отношенія (*relatio, habitudo ad aliquid*), хотя Григорій Богословъ и вводитъ ее

¹ I, 14, c. 459B: Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur, ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt.

² I, 14, c. 462C: Essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non, quid est, dicit, sed, quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plusquam essentiam. Quid autem illud est, quod plusquam essentia est, non exprimit, asserens, Deum non esse aliquid eorum quae sunt, sed plus quam ea quae sunt esse: illud autem esse quid sit, nullo modo definit.

³ I, 15, c. 463B: Ut ait sanctus pater Augustinus in libris de Trinitate, dum ad theologiam, hoc est, ad divinae essentiae investigationem pervenitur, categoriarum virtus omnino extinguatur.

при объясненіи Троичности. Лицъ въ Божествѣ ¹, не приложимы категоріи положенія и состоянія, мѣста и времени, не приложима и категорія дѣйствія, равно и страданія.

Обращаетъ на себя вниманіе послѣднее утвержденіе Эригены. Св. Максимъ, отрицая по отношенію къ Богу понятіе движенія, не касается понятія дѣйствія. Въ позднѣйшее время въ восточномъ богословіи изъ трехъ понятій — *οὐσία*, *δύναμις* и *ἐνέργεια* (сущность, сила и дѣйствіе), которыя вводятся Діонисіемъ, какъ усматриваемыя во всякомъ существѣ, — *οὐσία* относилось къ области апофатическаго богословія, *ἐνέργεια* — къ области катафатическаго, такъ какъ то, что мы знаемъ о Богѣ, открывается изъ Его дѣйствій; *δύναμις* и *ἐνέργεια* вообще были разсматриваемы какъ выражающія обращеніе ко внѣ, отношеніе къ внѣшнему бытію ². Иначе смотритъ на дѣло Эригены. Задаваясь вопросомъ, въ какомъ отношеніи стоятъ въ Богѣ *δύναμις* и *ἐνέργεια* къ *οὐσία*, и находя, что въ Богѣ не мыслимы акциденціи, онъ признаетъ необходимымъ отрицать приложимость къ Богу и понятія дѣйствія въ собственномъ смыслѣ. Правда, и Св. Писаніе и св. отцы постоянно говорятъ о дѣйствіяхъ Бога, и утвержденія, подобныя вышеприведенному, могутъ показаться поразительными даже для людей, кажущихся мудрыми, а не только для людей простыхъ. Но въ томъ и состоитъ дѣло разума, чтобы отрицать какъ неприменимое къ Богу въ собственномъ смыслѣ то, что Св. Писаніе приписываетъ Ему въ смыслѣ переносномъ ³. Дѣйствіе и страданіе необходимо

¹ I, 16, c. 465A: Restat igitur, ut intelligamus, hanc etiam categoriam, sicut et ceteras, translativae de Deo praedicari.

² Ср. Марка Ефесска. *Κεφάλαια περί διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*. 16, 14. Gass. *Die Mystik des Nic. Cabasilas*. 222, 220.

³ I. 63, c. 508B: Dic, quaeso, num summae ac simplici divinaeque naturae aliquid accidit? Disc. Absit. Mag. Num ipsa accidit alicui? Disc. Nec hoc quidem dixerim; alioquin passibilis, mutabilisque, alteriusque naturae capax esse videretur. Mag. Nullum ergo accidens recipit nullique accidit. Disc. Nullum profecto, nullique. Mag. Agere et pati accidentia sunt? Disc. Et hoc datum est. Mag. Summa igitur omnium causa summumque principium, quod Deus est agere et pati non recipit. Disc. Hujus ratiocinationis violentia nimium coartor. Nam si dixerō, falsum esse, fortassis ipsa ratio me deridebit, omneque, quod, hactenus dedi, vacillare non sinet. Si verum, necessario sequetur, ut, quod de

предполагаютъ движеніе, а движеніе, по Максиму, не свойственно Богу ¹. Дѣйствіе въ Богѣ должно быть понимаемо совершенно иначе, чѣмъ во всякомъ другомъ существѣ. Какъ въ абсолютно простомъ, оно всегда тождественно въ Немъ съ самымъ бытіемъ Его. И когда говорятся, что Богъ все производитъ, подъ этимъ должно разумѣть не что иное, какъ то, что Богъ есть во всемъ, т. е. составляетъ сущность всего. И вообще по отношенію къ Богу выраженія: быть, хотѣть, дѣлать, любить, видѣть и тому подобныя, означаютъ не различные въ дѣйствительности акты, но должны быть понимаемы какъ одно и то же ². Любить, напр., для Бога означаетъ распространяться во всемъ, что существуетъ въ Немъ же и отъ Него имѣетъ начало. — не въ томъ смыслѣ, чтобы

agere et pati concesserim, id ipsum etiam de ceteris activis passivisque verbis, cujuscunque generis verborum sint, concedam, hoc est, neque Deus amari, neque amari, neque movere, neque moveri, similiaque mille; eoque magis neque esse, neque subsistere. At si hoc, videsne, quot et quantis frequentibus Scripturae sacrae obruar telis? Undique enim videntur obstrepere, atque hoc falsum esse conclamare. Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt. Mag. Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est. I, 64, c. 509A: Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans. I, 66, c. 510B: Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur: cujus ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur.

¹ I, 70—71, c. 516B: Si igitur omnem motum creaturae distribuis, Deum vero liberum omni motu facis, tantaene tarditatis es, ut ei, a quo omnem motum abstrahis, facere vel pati tribuas, cum ista duo indubitanter non nisi in his, quibus motus inest, fieri posse prioribus rationabilibus conclusionibus, ut arbitror, non incaute dederis?

² I, 72, c. 517D: Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale. — — Non aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. — — Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. I, 73, c. 518C: Non aliud itaque Deo esse, et velle, et facere, et amare, et diligere, et videre ceteraque hujusmodi, quae de eo, ut diximus, possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum, suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant.

распространялось какимъ-либо образомъ, все наполняя собою, то, чему чуждо всякое движеніе, но въ томъ, что Имъ подвижна бываетъ во все созерцающая мысль разумныхъ существъ и что Онъ Самъ все производитъ; быть любимымъ — значитъ все привлекать къ Себѣ въ силу самаго бытія Своего, подобно тому какъ магнитъ по самой природѣ привлекаетъ къ себѣ желѣзо; такъ учать о божественной любви Діонисій и Максимъ ¹. Поэтому о Богѣ можно сказать, въ одно и то же время, что Онъ и любитъ и любимъ, и не любитъ и не любимъ, потому что эти понятія не приложимы къ Нему въ собственномъ смыслѣ, равно какъ и вообще какіе бы то ни было предикаты когда прилагаются къ Божеству, то прилагаются не въ собственномъ, а переносномъ смыслѣ, когда же отрицаются по отношенію къ Нему, то отрицаются уже въ собственномъ смыслѣ, а не переносномъ. ².

Такимъ образомъ, никакія понятія и наименованія не выражаютъ для человѣческаго ума безконечной сущности Божества, и ни одна изъ категорій не приложима къ Нему. Единный имѣющій безсмертіе, по апостолу, *во свѣтъ живетъ неприступнымъ* (1 Тим. VI, 16), и кто можетъ *уразумѣть умъ Господень* (Римл. XI, 34; 1 Кор. II, 16)? *Бога никтоже видѣ* *нигдѣже* (Іоан. I, 18) и непостижимый Самъ въ Себѣ, Онъ

¹ I, 74, c. 520A: Ipsa quoque divinae naturae in omnia, quae in ea et ab ea sunt, diffusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur, quod omni motu caret, omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et movet, dum diffusionis et motus animi causa sit, ad eum inquirendum et inveniendum et, quantum possibile est, intelligendum, quia omnia implet, ut sint, et universalis veluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem comprehendit. Amari item dicitur ab omnibus, quae ab eo sunt, non quod ab eis aliquid patiatur, qui solus impassibilis est, sed quia eum omnia appetunt, ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit.

² I, 76, c. 522A: Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse: deinde super omne, quod de eo praedicatur superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. Cf. I, 66, c. 510.

можетъ быть познаваемъ только въ Его проявленіяхъ, теофаніяхъ. И когда въ будущей жизни *узримъ Его, якоже есть, лицомъ къ лицу* (1 Іоан. III, 2; 1 Кор. XIII, 12), какъ созерцаютъ Его ангелы, всегда видящіе Лице Отца Небеснаго (Мѡ. X, 18), и иногда созерцаютъ святые, то и тогда узримъ не самое существо Его, но лишь наиболѣе ясное его проявленіе ¹.

Какимъ образомъ нужно представлять знаніе о Себѣ Самого Бога, если Онъ совершенно недоступенъ для знанія конечныхъ существъ? Въ основаніи этого вопроса, какъ и всей системы Эригены, лежить представленіе тождества по природѣ сознанія и мышленія божественнаго и человѣческаго. — Для человѣческаго познанія, или вообще сознанія, Богъ непостижимъ не потому собственно, что оно принадлежитъ конечному существу, а потому, что безконеченъ и непостижимъ самый объектъ, безконечная сущность. Но Богъ долженъ остаться безконечнымъ и для Себя Самого въ Своемъ сознаніи; Его безконечная сущность не можетъ быть ограничиваема или опредѣляема и Его собственнымъ знаніемъ. Эригена приходитъ, такимъ образомъ, къ положенію, что и Богъ не знаетъ Себя Самого. Категоріи имѣютъ, по Эригенѣ, такое же значеніе и для божественнаго мышленія, какъ и для человѣческаго; прежде всего онѣ и существуютъ въ божественномъ мышленіи. Но онѣ не приложимы къ Богу. Онъ не можетъ быть ничѣмъ изъ того, что Онъ мыслить, и, слѣдовательно, не знаетъ Себя, т. е. отличаетъ Себя отъ

¹ I, 7—11, с. 446—451. I, 8, с. 448B: Non ergo ipsam Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident; hoc enim omni creaturae impossibile est; solus namque, ut ait Apostolus, habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem: sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplantur. Comment in Ev. sec. Ioan. c. 302A: Apparebit itaque in theophaniis suis, hoc est divinis apparitionibus, in quibus juxta altitudinem puritatis et virtutis uniuscujusque Deus apparebit. Theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles, per quas Deus, et in quibus saepe apparuit, et apparet, et appariturus est. Item virtutes purgatissimarum animarum et intellectuum theophaniae sunt, et in eis quacrentibus et diligentibus se Deus manifestat.

всякаго содержанія Своего сознанія или мышленія, такъ какъ превышаетъ его ¹.

Не должно, однако, по Эригенѣ, смущаться выраженіемъ: „Богъ не знаетъ Себя“. Незнаніе прилагается иногда къ Богу и въ Св. Писаніи и должно быть понимаемо въ этомъ случаѣ, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, въ особомъ смыслѣ ². Оно означаетъ только свойство божественнаго самосознанія, въ которомъ выражается его превосходство и по которому Богъ всегда отличаетъ Себя отъ всякаго объекта Своего мышленія, отъ категорій, идей и отъ всего возможнаго и невозможнаго, подобно тому, какъ человѣкъ отличаетъ себя отъ камня и т. п. Слова Августина и Діонисія, что „Богъ лучше познается чрезъ невѣдѣніе“ и что „невѣдѣніе Его есть истинное познаніе“, могутъ быть понимаемы, по Эригенѣ, и по отношенію къ познанію Богомъ Самого Себя ³. Такъ понимаетъ и развѣиваетъ Эригена по-

¹ II, 28, c. 587B: Si Deus cognoscit seipsum, quid sit, nomine se ipsum definit? Omne siquidem, quod intelligitur, quid sit, definiri a se ipso vel ab alio potest. Ac per hoc non universaliter infinitus est, sed particulariter, si ex creatura solummodo definiri non potest, a se vero ipso potest. Vel ut ita dicam, sibi ipsi finitus, creaturae infinitas subsistit. c. 589B: quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum. et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. c. 593B: Videsne igitur, quod omnia, quae intra decem categoriarum terminos amplexantur, non immerito Deus dicitur in sua natura subsistere ignorare, quando omnino ea altitudine virtutis suae et infinitate probatur excellere?

² II, 28, c. 594-596. Мѣ. XXV, 12: «не знаю васъ» (злыхъ). Мр. XIII, 32: «не дѣлаю же томъ, или часъ, никто не знаетъ, ни Ангелы небесные, ни Сынъ, по только Отецъ». Слова ап. Павла Дѣян. XXIII, 5: «я не зналъ, братія, что онъ первосвященникъ», по Эригенѣ=зналъ, что онъ не истинный первосвященникъ; 2 Кор. XII, 2: «въ тѣлѣ ли. не знаю. внѣ ли тѣла, не знаю. Богъ знаетъ»=знаю, что ни въ тѣлѣ, ни внѣ тѣла. Эригена различаетъ при этомъ четыре вида божественнаго невѣдѣнія: 1) невѣдѣніе зла. 2) невѣдѣніе того, для чего вообще нѣтъ основаній (rationes, причины или идеи) въ Немъ Самомъ, 3) невѣдѣніе того, что не обнаружилось еще на опытѣ (quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent,—будущій судъ), 4) наконецъ, невѣдѣніе Себя въ развѣиваемомъ въ данномъ случаѣ смыслѣ.

³ II, 28, c. 589B: nemo pie cognoscentium, inque divina mysteria introductorum, audiens de Deo, seipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso,

ложене Грегорія Нисскаго, что духъ человѣка (ψυχή) есть образъ Божій, потому что никогда не созерцаетъ себя самого и не знаетъ о себѣ, что такое онъ есть по существу, зная лишь, что онъ есть ¹.

Въ результатъ апофатическаго богословія у Эригены въ сущности получается нѣкоторый положительный выводъ, и именно потому, что въ основѣ всѣхъ разсужденій его лежитъ мысль объ аналогіи Божества съ духомъ человѣческимъ. Богъ есть абсолютный Интеллектъ, Который, будучи основаніемъ и

quod ipse non est etc. c. 590C: Disc. De hac [mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit, quae a te dicta sunt, quamvis caliginosa, non tamen falsa, sed vera, verique similia mihi videri fateor. Non enim suades, Deum seipsum ignorare, sed solummodo ignorare, quid sit. c. 593C: Sed valde me movet, qua ratione ignorantia in Deum cadat, quem nihil latet aut in seipso, aut in his quae a se sunt. Mag. Esto itaque intentus, et ea, quae dicta sunt, diligenter inspice. Si enim puro mentis contuitu virtutem rerum atque verborum consideraveris, apertissime reperiēs, nulla obstante caligine, nullam in Deum ignorantiam cadere. Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. c. 594A: Tale autem est, quod dicimus, veluti si quis nostrum de seipso dicat: lapidem me esse insensatum, omni vitali motu carentem, omnino non intelligo, hoc est, me lapidem insensatum, [vitali motu carentem omnino me non esse intelligo. II, 29, 597C: Solari namque radio lucidius patefactum, divina ignorantia nil aliud intelligendum esse, nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam. Nam quod sancti Patres, Augustinum dico et Dionysium, de Deo verissime pronuntiant, Augustinus quidem: Qui melius inquit nesciendo scitur, Dionysius autem: Cujus ignorantia vera est sapientia, non solum de intellectibus, qui eum pie studioseque quaerunt, verum etiam de seipso intelligendum opinor. c. 598A: in quantum seipsum in his, quae fecit, non intelligit subsistere, in tantum intelligit se super omnia esse, ac per hoc ipsius ignorantia vera est intelligentia. Et in quantum se nescit in his, quae sunt, comprehendi in tantum se scit ultra omnia exaltari; atque ideo nesciendo seipsum, a seipso melius scitur; melius est enim, se scire a' omnibus remotum esse, quam si sciret, in numero omnium se constitui. Cf. III. 1, c. 620D: Nisi forte quis dicat, in hoc solo se ambit, dum se sapit ambiri non posse; in hoc se comprehendit, dum se sapit comprehensibilem non esse; in hoc se intelligit, dum sapit, in ullo se intelligi impossibile esse, quia omne quod est, et potest esse, superat.

¹ II, 27, c. 585B: Nam et noster intellectus nec a se ipso cognoscitur, quid sit secundum essentiam, nec ab alio praeter Deum, qui solus novit, quae fecit; sed quemadmodum de Conditore suo hoc tantum cognoscit, quia est, non autem percipit, quid sit ita de seipso solummodo definit, quia creatus est; quomodo vero vel in qua substantia substitutus est, intelligere non potest. Si enim, quid sit, aliquo modo intelligeret, necessario a similitudine Creatoris deviare. Cf. IV, 11, c. 788.

условіемъ всякаго мыслимаго бытія, Самъ не можетъ быть постигнутъ ни въ какомъ понятіи и представленіи, и вѣчно отличаетъ Себя Самъ отъ всего содержанія Своего сознанія.

Катафатическое богословіе, въ которомъ на Божество, какъ на причину всего, переносятся положительные опредѣленія съ сотворенныхъ существъ, сводится, главнымъ образомъ, къ ученію о Св. Троицѣ, въ особенности къ разъясненію аналогіи Св. Троицы съ духомъ человѣческимъ. Какъ было уже замѣчено, имени Отца, по Эригенѣ (причемъ онъ слѣдуетъ въ этомъ св. Максиму), соотвѣтствуетъ понятіе сущности, имени Сына — понятіе мудрости, имени Духа Св. — понятіе жизни. Сопоставляя, далѣе, съ Лицами Св. Троицы сущность, силу и дѣйствіе, о которыхъ говоритъ Діонисій, Эригена признаетъ соотвѣтствующими имъ въ человѣческой душѣ тѣ способности или стороны („движенія“), ученіе о которыхъ онъ находитъ у св. Максима: духъ самъ въ себѣ или умъ, разумъ, — способность созерцанія идей, внутреннее чувство; пользуется также августиновской аналогіей: мысль, знаніе себя, любовь, или—быть, знать, хотѣть¹. Но къ психологической аналогіи философъ, какъ было показано, прибѣгаетъ собственно для уясненія вопроса о происхожденіи всего отъ Бога. Поэтому, съ его точки зрѣнія, поскольку должна существовать аналогія между духомъ человѣческимъ и между Божествомъ, какъ Троицей, эта аналогія должна касаться не столько взаимныхъ отношеній Лицъ Божества Самыхъ въ Себѣ, сколько различнаго участія ихъ въ общемъ для нихъ процессѣ творенія или произведенія всего, понимаемомъ однако въ смыслѣ внутренняго процесса, который

¹ I, 13, с. 455C, II, 19, с. 554A: *essentia, sapientia, vita*. Ср. также заимствованное отъ Максима объясненіе Рпмл. I, 20 въ приложеніи къ Св. Троицѣ. II, 23, с. 568B, 31, с. 607B: *Pater, virtus, aeternitas* (cf. *Maximi Quaest. ad Thalass. XIII, Migne, s. gr. t. 90, с. 296*; вмѣсто словъ: «п рипосущная сила Его и божество», ἡ τε οὐσία καὶ θεὸς, ὁ νοῦς καὶ ζωὴ, Эригена читаетъ: *sempiterna quoque ejus virtus et aeternitas*, cf. с. 890A, 1005B: с. 864D: *potestas*). II, 23—24, с. 566—580: *essentia, virtus, operatio* (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, cf. с. 486C, 490B, 505C, 942A) = *intellectus (animus, mens), ratio, sensus interior* (νοῦς, λόγος, δυνάμις). II, 31, с. 603: *mens, notitia sui, amor sui*; V, 31, с. 942: *esse, velle, scire*. IV, 7, с. 766—768: *mens, peritia, disciplina*; с. 770A: *mens, notitia sui, disciplina*.

ликъ или иначе имѣть мѣсто въ Самомъ Божествѣ. Богъ Отецъ, въ этомъ процессѣ, творитъ все, полагая причины всего, или идеи, какъ первое проявленіе Божества (вторая форма природы), въ Сынѣ; Сынъ, или Слово, содержитъ въ Себѣ все отъ вѣка; Духъ Святой распредѣляетъ, по выраженію Эригены, или изводитъ причины въ ихъ дѣйствія, или слѣдствія (третья форма) ¹.

Что касается вообще богословскаго элемента разсужденій Эригены, то непосредственное знакомство его съ восточнымъ богословіемъ и восточною терминологіею даетъ ему возможность установить правильный въ общемъ съ восточной точки зрѣнія взглядъ на различіе и отношенія Лицъ Св. Троицы. Онъ всегда имѣетъ въ виду различіе между восточной и западной терминологіею по поводу словъ *ὁπόστασις* и *substantia*, замѣчая, что латинскую формулу „*una substantia in tribus personis*“ принимаютъ, впрочемъ, и Греки ². Имена Лицъ и ихъ личныя свойства и должны быть относимы къ Нимъ, именно какъ къ отдѣльнымъ Лицамъ, а не какъ къ имѣющимъ единую сущность. Сынъ, поэтому, рождается отъ Отца, но не изъ сущности Отца, ибо сущность у Нихъ одна и та же; то же нужно сказать и объ исхожденіи Св. Духа ³.

¹ II, 22, c. 566A: Videsne igitur, quomodo theologia singulis divinae bonitatis substantiis seu personis suas veluti proprietates dare intelligitur? Patri enim dat omnia facere, Verbo dat omnes in ipso universaliter, essentialiter, simpliciter, primordiales rerum causas aeternaliter fieri; Spiritui dat ipsas primordiales causas, in Verbo factas, in effectus suos fecundatas distribuere. — non quia operatio inseparabilis unitatis divinarum substantiarum sit segregata; quod enim Pater facit, hoc et Filius facit, hoc et Spiritus sanctus facit; sed quia divina theologia singulis earum proprietates quasdam videtur distribuere. II, 24, c. 579.

² II, 34, c. 613B: Quod etiam moderni Graecorum recipiunt; dicant enim *μία ὁπόστασις* (C; A: *οὐσία*), id est unam substantiam, et *τρία πρόσωπα*, id est tres personas. Ср. однако II, 23, c. 567B: In hoc tamen videntur differre (Graeci et Latini), quod Graecos *μία ὁπόστασις*, id est, unam substantiam dicere non reperimus, Latini vero unam substantiam, tres personas frequentissime solent dicere.

³ I, 13, c. 456—457. II, 30, c. 601A: Non id ipsum igitur Patri est naturaliter subsistere, et Filii sui causam esse. Non enim natura Patris causa est Filii; una siquidem eademque est Patris et Filii natura, quia una eademque est amborum essentia. II, 34, c. 614B: Non igitur ex essentia, sed ex substantia Patris et Filius nascitur, et Spiritus sanctus procedit.

Въ какомъ отношеніи должно стоять богословское ученіе о трехъ Лицахъ или Ипостасяхъ Божества, предполагающее существованіе какъ бы трехъ особыхъ самосознательныхъ центровъ въ жизни Божества, къ понятію о Божествѣ, какъ единомъ Духѣ, вопроса объ этомъ, весьма важнаго при августиновской точкѣ зрѣнія, Эригена не разъясняетъ. Но несправедливо было бы въ отрицательныхъ выраженіяхъ его апофатическаго богословія видѣть отверженіе этого ученія, какъ несправедливо было бы признавать это и по отношенію къ Діонисію. Эригена самъ ясно даетъ понять, что подобными выраженіями онъ хочетъ лишь выразить мысль о несоотвѣтствіи всякихъ человѣческихъ понятій и наименованій дѣйствительнымъ отношеніямъ, какія должно предполагать въ Абсолютномъ, но не отрицаетъ реальности этихъ отношеній ¹.

Объ искренности, такъ сказать, философа въ данномъ случаѣ можетъ свидѣтельствовать и тотъ интересъ, съ какимъ онъ отнесся къ вопросу о Filioque, который былъ выдвинутъ во время возникшихъ тогда между Римомъ и Константинополемъ недоразумѣній и по поводу котораго, между прочимъ, писали сочиненія въ опроверженіе восточнаго ученія франкскіе богословы, Ратрамнъ и Эней парижскій. То ли другое рѣшеніе его не имѣло въ сущности значенія для его системы; онъ и самъ притомъ, вообще склоняясь на сторону восточнаго богословія, въ концѣ концовъ не даетъ вполне опредѣленнаго отвѣта на него. Но его разсужденія объ этомъ предметѣ обращаютъ на себя вниманіе, съ одной стороны, какъ характеризующія отношенія философа къ этому вопросу чисто богословскаго характера, съ другой — какъ представляющія

¹ I. 16. c. 465B: Numquid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus. Patrem et Filium ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid, nomina esse, et plusquam habitudinis? Non enim credendum est eandem habitudinem in excelsissimis divinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt. II. 35, c. 614C: Nam quaecumque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae.

попытку соединить восточный и западный способ представления.

Вопросъ о томъ, исходитъ ли Духъ Св. отъ Отца и Сына, „какъ исповѣдуетъ католическая вѣра“, особенно въ виду различія въ этомъ пунктѣ между Греками (символъ въ сочиненіи Епифанія „О вѣрѣ“) и латинянами, которое въ нѣкоторыхъ изъ греческихъ изложеній вѣры примиряется чрезъ формулу *per Filium*, кажется для философа настолько труднымъ и темнымъ ¹, что онъ колеблется, не почтитъ ли его лучше молчаніемъ, какъ превышающій его силы. Однако въ надеждѣ, что „Тотъ, Кого ищутъ, не оставляетъ щущихъ Его“, онъ дѣлаетъ попытку освѣтить его и склоняется къ восточному способу представления.

Основанія его чисто философскаго характера: не только нѣтъ необходимости признавать происхожденіе Духа Св. не отъ одного Отца, но и отъ Сына, но даже трудно представить возможность такого происхожденія единой „причины“, Св. Духа, изъ двухъ „причинъ“, тогда какъ происхожденіе изъ одной причины многихъ можетъ быть доказано многочисленными примѣрами (родъ и виды, единица и числа, точка и линія и пр.) ². Если, повидимому, указываются противорѣчащіе этому факты, то въ дѣйствительности всѣ возраженія основываются на недоразумѣніяхъ. Если же возразятъ, что Св. Троица выше всякихъ примѣровъ, то въ отвѣтъ на это можно спросить: какимъ же образомъ и можно познавать Троицу, какъ не возвышаясь до Ея пониманія чрезъ посредство какихъ либо примѣровъ изъ сотворенной Ею природы? ³ Не должно при этомъ въ дока-

¹ II, 31, c. 601C: *Mag. Densissima caligo est, et non solum te, sed et me ipsum involvit. Et nisi ipsa lux mentium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nil proficiet.*

² II, 31, c. 602A: *Ex duabus namque causis unam causam confluere, rationi non facile occurrit, praesertim in simplici natura, et plusquam simplici, et ut verius dicatur, in ipsa simplicitate omni divisione et numerositate carente; ab una autem causa multas causas erumpere, multis exemplis potest approbari.*

³ II, 31, c. 607B. Ср. однако II, 33, c. 612B: *Sed de divinarum substantiarum generatione et processione suadenda seu affirmanda fortassis exempla naturae non sunt idonea.*

зательство исходященія Духа Св. и отъ Сына ссылаться на единство Отца и Сына по существу; если Сынъ говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Иоан. X, 30), — то Онъ могъ бы присоединить сюда и Духа Св. и сказать: *Азъ и Отецъ и Духъ Св. едино* ¹.

Но хотя Духъ Св. исходитъ только отъ Отца, или изъ Отца, какъ изъ единой причины, можно представлять, что Онъ исходитъ чрезъ Сына (*per Filium*). Поясняя этотъ способъ представленія чрезъ аналогію огня или источника свѣта (солнца), луча и распространяемаго имъ блеска, при чемъ и лучъ, и исходящій отъ него блескъ или сіяніе имѣютъ одну причину въ присущей самому источнику свѣта силѣ ², Эригена хочетъ чрезъ формулу *per Filium* согласить съ восточнымъ ученіемъ и августиновское пониманіе Св. Троицы. Вѣдь любовь (въ аналогіи бл. Августина — *mens, notitia sui, amor sui*) происходитъ собственно изъ сущности духа (*mens*) и только раскрывается при посредствѣ познанія (*notitia sui*). Точнѣе, знаніе себя и любовь, т. е. стремленіе къ самоподдержанію и къ знанію, развиваются параллельно и одно при посредствѣ другого ³. Правда, съ этой точки зрѣнія нужно бы сказать, что и Сынъ рождается отъ Отца чрезъ Духа; между тѣмъ ни Св. Писаніе, ни греческій и латинскій символы не говорятъ этого. Но, можетъ быть, отцы Никейскаго собора для того и сказали только объ исходященіи Духа просто отъ Отца, чтобы не возникъ и

¹ II, 31, c. 607C: Non enim confundit dualitatem personarum, dum dicit: Ego et Pater unum sumus. Nam non ait: Ego et Pater unum sum, sed sumus, ostendens et essentiae unitatem et substantiarum differentiam. Et siquidem diceret: Ego et Pater et Spiritus Sanctus unum sumus, non aliter intelligeremus, nisi trium substantiarum trinitatem in ejusdem essentiae unitate subsistentem. Et quamvis sic dictum esse non reperiamus, verissime tamen ita esse intelligamus.

² II, 32, c. 608C: Quamvis enim [splendor] ab igne per radium procedat, ignis tamen solummodo causa ipsius est, non radius.

³ II, 32, c. 610B: Mens etenim et notitiam sui gignit, et a seipsa amor sui et notitiae suae procedit, quo et ipsa et notitia sui conjunguntur, et quamvis ipse amor ex mente per notitiam sui procedat, non tamen ipsa notitia causa amoris est, sed ipsa mens, ex qua amor inchoat esse, et antequam ad perfectam notitiam sui mens ipsa perveniat.

не потребовалъ немедленнаго рѣшенія вопроса объ этомъ ¹.

Въ концѣ концовъ, однако, оказывается, что, склоняясь на сторону Грековъ въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа и принимая примирительную формулу *per Filium*, Эригена не хочетъ отказаться и отъ западной формулы — *Filioque* по ея буквѣ, но только при предположеніи, что внесшіе эту прибавку въ символъ отцы имѣли въполнѣ разумныя основанія сдѣлать это, такъ что отвѣтили бы о ней въполнѣ основательно, если бы можно было спросить ихъ. „Можетъ быть, они и были спрошены, и отвѣтили, а только намъ не удалось встрѣтить ихъ отвѣтъ“, говоритъ Эригена (не удовлетворяясь, очевидно, рѣшеніемъ этого вопроса въ духѣ бл. Августина). Въ Св. Писаніи, по крайней мѣрѣ, указывается много мѣстъ въ доказательство исхожденія Духа Св. и отъ Сына ². Но

¹ II, 33, с. 611D. Эригена не указываетъ, въ какихъ именно греческихъ изложеніяхъ вѣры онъ нашелъ формулу *per Filium* (II, 31, с. 601C: *quavis in quibusdam Graecorum expositionibus eundem Spiritum a Patre per Filium procedere reperiamus*). Эту формулу принималъ, какъ извѣстно, и св. Максимъ (*Quaest. et dubia*, Migne, s. gr. t. 90, с. 813: *ὁ παρ' ἐστὶ αἰτίας τοῦ Λόγου ὁ Νόος, οὕτως καὶ τοῦ Πνεύματος, διὰ μέσου δὲ τοῦ Λόγου*). Максиму слѣдовалъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. Въ гомиліи Эригена приводитъ, между прочимъ, аналогію произведенія Сына и Духа Отцемъ съ пропзнесеніемъ слова человѣческаго, сопровождаемымъ всегда дыханіемъ. *Hom. c. 288A: ut enim, qui loquitur, in verbo, quod loquitur, necessario spiritum proferat, ita Deus Pater simul et semel et Filium suum gignit et Spiritum suum per genitum suum producit*. Эта аналогія лежитъ въ основѣ представленія Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа. Но нѣтъ никакихъ иныхъ данныхъ въ пользу того, чтобы Эригенѣ было извѣстно его «Точное изложеніе», и менѣе, чѣмъ вѣроятно, будто послѣднее уже въ то время было распространено на Западѣ, какъ думаетъ В. Преображенскій. Восточныя и Западныя школы во времена Карла Великаго. 42—52.

² II, 33, с. 612B: *Sed si quis sanctos Patres, qui in latino symbolo addiderunt de Spiritu: «qui ex Patre Filioque procedit», consuleret, rationabiliter, ut credo, responderent, et causam ipsius additionis non tacerent. Et fortassis consulti sunt et responderunt; sed quid eis visum est de hac re, nondum in manus nostras pervenit. Atque ideo de huiusmodi quaestione nil temere conamur definire, nisi forte quis dicat, non immerito hoc additum est, quoniam multi sacrae Scripturae locis approbatur. Io. XIV, 26; Io. XIV, 17+6; Лк. VIII, 46; Io. XVI, 7; Гал. IV, 6; Пс. XXXII, 6. His itaque atque huiusmodi testimoniis quis catholicorum non possit approbare, Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere? Нѣтъ никакихъ основаній усматривать въ этихъ словахъ просто пропію, какъ дѣлаетъ это Торстрикъ. *Torstreich, 35: mirum illud synodi Toletanae facinus levi ironia Erigena attingit*.*

какъ бы кто ни читалъ символъ вѣры, съ словами „отъ Отца и Сына“, или только „отъ Сына“, это все равно: лишь бы было признаваемо, что Духъ ипостасно (*substantialiter*) исходитъ изъ единой причины, т. е. изъ Отца ¹.

2. Ученіе объ идеяхъ.

Если Богъ есть абсолютный Умъ, который, творя міръ, мыслить его, и только при этомъ предположеніи возможно разумное объясненіе происхожденія міра, — то какъ должно представлять божественное мышленіе, или точнѣе, божественное знаніе о мірѣ? Согласно восточному ученію, Богъ знаетъ все чувственное не чрезъ чувственное воспріятіе, постигаемое умомъ, знаетъ не чрезъ обычную дѣятельность ума, свойственную людямъ, но все созерцаетъ въ вѣчныхъ Своихъ идеяхъ которыя тождественны въ Немъ, въ силу простоты божественнаго существа, съ хотѣніями Его воли ². Объ идеяхъ, которыя существуютъ въ божественномъ Духѣ и являются причинами всѣхъ вещей, говорятъ и западные учителя, Августинъ и Амвросій ³.

¹ II, 34, с. 612D: Quoquo enim modo quis ecclesiasticum symbolum pronuntiaverit, sine naufragio sanae fidei recipio, hoc est, sive Spiritum sanctum a Patre solummodo procedere dixerit, sive a Patre et Filio, salva illa ratione, qua et credimus et intelligimus, eundem Spiritum ex una causa, id est, ex Patre substantialiter procedere. У самого Эригены встрѣчаются въ разныхъ мѣстахъ выраженія объ исхожденіи Духа Св. и только отъ Отца, или изъ Отца, и вмѣстѣ отъ Сына, или изъ Сына, или чрезъ Сына. Предлоги ex и a употребляются имъ, по видимому, безразлично. Ср. ex Patre: с. 611D, 612B, 614A; ex Patre per Filium: 565A (et a F.), 603A, 609C; ex Patre et Filio: 562B, 607A, 611A (vel per F.); a Patre: 128B, 909B; a Patre per Filium: 601C, 609BCD, 611AC, 612A; a Patre et Filio: 601B, 604A.

² Praef. ad vers. Max. с. 1196B: Et quod nec sensibilia per sensum Deus sentiat, nec intelligibilia per intellectum, nec sensibilia per intellectum, nec intelligibilia per sensum, sed omnia in aeternis suis rationibus contemplatur. II, 17, с. 673B.

³ III, 23, с. 683B: «Nolebat, inquit, [Socrates] immundos terrenis cupiditatibus animas sese extendere in divina conari, quandoquidem ab iis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas non nisi in unius et summi Dei voluntate esse credebat» (De civ. Dei, VIII, 3). III, 29, с. 705C: Quod autem primordiales

По восточному воззрѣнію, съ точки зрѣнія человѣческаго сознанія, идеи (*ἐνέργεια* = *λόγος*) должно отличать отъ непостижимой сущности Бога. По западному воззрѣнію (бл. Августина) идеи (*rationes*) происходятъ изъ самаго существа Бога и не должны быть отдѣляемы отъ Него. Но Эригенъ же, онѣ должны быть представляемы какъ существующія въ божественномъ Духѣ и въ то же время какъ отличаемыя и Самымъ Богомъ отъ Себя Самого въ Его собственномъ сознаніи. Но восточное богословіе, по крайней мѣрѣ въ послѣдствіи, отличая въ Богѣ идеи или энергію отъ сущности, и то и другое отдѣляло отъ всего сотвореннаго ¹. Эригена, съ своей точки зрѣнія, задавшись цѣлію объяснить происхожденіе всего отъ Бога, называетъ и идеи „сотворенною природою“ и сближаетъ ихъ чрезъ это съ сотвореннымъ міромъ въ обычномъ смыслѣ, т. е. пользуется совершенно противоположною терминологіею. Впрочемъ, въ одномъ мѣстѣ Эригена самъ признаетъ избранный имъ терминъ не вполне удачнымъ и приложимымъ по отношенію къ идеямъ или причинамъ, какъ существующимъ въ Словѣ Божіемъ. Онъ хочетъ выразить имъ вообще лишь фактъ происхожденія идей отъ Бога, происхожденіе же это должно мыслить какъ совершающееся внѣ условій времени. Между тѣмъ, именемъ твари (*creatura*) собственно означается бытіе, происходящее и движущееся во времени; а то, что получило существованіе прежде всякаго времени и мѣста, не называется собственно тварію, такъ какъ превышаетъ время и мѣсто, хотя по нѣкоторому способу выраженія вся совокупность того, что существуетъ послѣ Бога, и называется созданною Имъ тварію ².

causae rerum omnium substantiae sint in divina sapientia substitutae, testis est S. Ambrosius in Exemero suo, dicens: «Animadvertit vir plenus prudentiae, Moyses videlicet, quod visibilia et invisibilia substantiarum rationes et causas rerum mens sola divina contineat».

¹ Ср. Марка Ефесска. *Κεφάλαια περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*, 5, 7.

² V, 16, c. 887D: *Disc. Non itaque causas et substantias rerum, in Verbo Dei substitutas, in numero computas creaturarum? Dixisti enim, eas ante omne tempus omnemque creaturam factas fuisse. Mag. Non computo; nec sine ratione, quoniam proprie creaturae vocabulo significantur, quae per generationem motu quodam temporali in species proprias sive visibiles sive invisibiles profluunt.*

Пользуясь богословскою терминологіею и имѣя въ виду ученіе Максима о „движеніяхъ“ души, Эригена учитъ, что идеи отъ вѣчности „сотворены“ Отцомъ, какъ божественнымъ Интеллектомъ, въ Сынѣ, божественномъ Словѣ, или Разумѣ (λόγος, ratio). Рожденіе Сына не предшествуетъ по времени сотворенію въ Немъ идей, въ которыхъ существуетъ все. Сынъ или Слово можетъ быть мыслимо, какъ единство всѣхъ идей и есть въ то же время какъ бы форма или мѣсто для всѣхъ идей¹. Однако Самъ Сынъ, какъ ипостась (substantia), не есть, по Эригенѣ, только просто какъ бы комплексъ идей и ихъ форма, и необходимо полагать различіе между рожденіемъ Сына, какъ ипостаси, и сотвореніемъ въ Немъ идей всего. Идеи вѣчны въ Логосѣ и даже совѣчны Ему, но въ извѣстномъ лишь отношеніи. Онѣ совѣчны Ему, потому что Онъ никогда не существовалъ безъ нихъ, но вмѣстѣ и не совѣчны, потому что Онъ отличается отъ нихъ, какъ Творецъ отъ сотвореннаго².

Указаніе на метафизическую истину существованія идей въ Богѣ, или вѣчнаго творенія ихъ божественнымъ Умомъ, Эригена видитъ въ первыхъ стихахъ первой главы книги Бытія, гдѣ говорится о твореніи неба и земли вообще. *Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю. Земля же бы невидима, и неустроена: и тѣма верху бездны: и Духъ Божій ноша-*

Quod autem ante omnia tempora et loca substitutum est, quoniam ultra tempora et loca est. creatura proprie non dicitur, quamvis modo quodam loquendi consuetudine; universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita creatura vocitetur.

¹ II, 24, c. 579B: Filium artem omnipotentis artificis vocitamus, nec immerito, quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens Pater ipse omnia, quaecunque voluit, fecit, aeternaliterque et incommutabiliter custodit.

² II, 21, c. 561C: Filium Patri coaeternum esse omnino credimus, ea vero, quae facit Pater in Filio, coaeterna esse Filio dicimus, non autem omnino coaeterna: coaeterna quidem, quia nunquam fuit Filius sine primordialibus naturarum causis in se factis. Quae tamen causae non omnino ei, in quo factae sunt, coaeternae sunt; non enim factori facta coaeterna esse possunt; praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna, coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore non est factum. III, 5, c. 635C.

шея верху воды (Быт. I, 1—2). Созданіе неба и земли „въ началѣ“ и есть созданіе творческихъ идей въ Сызѣ. Дальнѣйшія слова о безвидности и неустроенности перво-зданной земли, т. е. причинъ бытія матеріальнаго, и о тѣмъ верху бездны, обозначающей причины бытія духовнаго, выражаютъ недоступность ихъ для сознанія сотворенныхъ существъ помимо ихъ осуществленія въ конечномъ мірѣ. Онѣ постижимы только для божественнаго Духа, и только Онъ одинъ, какъ причина, превышаетъ ихъ; на это указываютъ дальнѣйшія слова: „и Духъ Божій носился верху воды“. Такимъ образомъ, не только Самъ Богъ въ Своемъ существѣ, но и находящіеся въ божественномъ Разумѣ идеи не доступны сами по себѣ для познанія, какъ людей, такъ равно и ангеловъ, недоступны какъ въ настоящее время, такъ пребудутъ такими и всегда. И онѣ могутъ быть познаваемы только въ проявленіяхъ ихъ въ конечномъ мірѣ, въ теофаніяхъ ¹.

Что же собственно нужно разумѣть подъ этими непостижимыми въ себѣ и проявляющимися въ твореніи міра идеями?—Поскольку человѣческій умъ можетъ познавать ихъ не иначе, какъ въ ихъ проявленіяхъ, онѣ являются для него лишь объектомъ абстрактныхъ понятій, отвлеченныхъ отъ представлений о конечномъ бытіи. И это именно суть тѣ понятія, которыя прилагаются къ Божеству въ качествѣ предикаторъ, выражающихъ отношенія Его къ міру, у Діонисія Ареопагита въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“. Но въ то время какъ для человѣческаго ума онѣ являются лишь нѣкоторымъ предполагаемымъ объектомъ абстракцій, не такъ должно представлять отношеніе ихъ къ божественному Уму. Въ немъ онѣ являются отраженіемъ свойствъ самаго существа Бога, хотя онѣ и не исчерпываютъ собою природы Абсолютнаго вполнѣ. Идея благодати, или „благодать сама въ себѣ“ (*per se bonitas*), потому и существуетъ, что Самъ Богъ есть высочайшая и истинная благодать (*summa ac vera bonitas*); то же нужно сказать о всѣхъ другихъ идеяхъ ². Все прочее

¹ I, 7, с. 446. II, 18, с. 551.

² III, 1, с. 622B: Ideoque per seipsam bonitas dicitur, quia per seipsam summum bonum participat. Cetera enim bona non per seipsa summum et sub-

существует постольку, поскольку причастно этимъ идеямъ называемымъ иначе первоначальными причинами, первообразами, предопредѣленіями всего созданнаго, божественными хотѣніями, началами всего. Сами же онѣ не имѣютъ ничего посредствующаго между собою и Божествомъ. Указанныя наименованія даютъ имъ греческіе мыслители (Діонисій) ¹.

Невозможно указать число идей, представляющихъ отраженіе атрибутовъ божественнаго существа, и установить какой-либо опредѣленный и неизмѣнный порядокъ при ихъ перечисленіи. Онѣ выше всякаго числа и порядка и суть начала (*initia*) всякаго числа и порядка. Сами въ себѣ всѣ онѣ составляютъ нѣчто единое и несложное и не опредѣляются какимъ либо однимъ порядкомъ, потому что по отношенію къ нимъ всякій порядокъ совпадаетъ со всякимъ другимъ. Только имѣя въ виду проявленія ихъ въ мірѣ и прибѣгая болѣе или менѣе къ помощи воображенія, можно указывать тотъ или иной порядокъ ихъ. И при этомъ, различнымъ философствующимъ умамъ могутъ быть свойственны различныя способы созерцанія идей въ отношеніи къ числу и порядку ихъ ². Въ этомъ случаѣ ихъ можно уподобить радіусамъ, или лучше—равнымъ между собою секторамъ круга, перечисленіе которыхъ можно бываетъ начать откуда угодно.

stantiale bonum participant, sed per eam, quae est per seipsam summi boni prima participatio. Et haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur, hoc est, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est.

¹ II, 2, c. 529A: Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis πρωτότυπα, hoc est primordialia exempla, vel προορισματα, hoc est, praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab eisdem θεῖα θελήματα, hoc est, divinae voluntates dicuntur; ἰδέαι: quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari. II, 36, c. 615D.

² III, 1, c. 624A: Et notandum, quod ordo iste primordialium causarum, quem a me exigis, ad certum progrediendi modum inconfuse discerni non in ipsis, sed in theoria, hoc est, in animae contuitu quaerentis eas, earumque, quantum datur, notitiam in seipso concipientis, eamque quodammodo ordinantis constitutus sit, ut de eis certum aliquid puraque intelligentia definitum pronuntiare possit. Ipsae siquidem primae causae in seipsis unum sunt, et simplices, nullique cognito ordine definitae, aut a se invicem segregatae; hoc enim in effectibus

Съ своей стороны Эригена ограничивается указаніемъ слѣдующихъ пятнадцати идей въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) бла-
гость сама въ себѣ, 2) сущность, 3) жизнь, 4) разумъ (ра-
зумность), 5) интеллигенція, 6) мудрость, 7) сила, 8) бла-
женство, 9) истина, 10) вѣчность, 11) величіе, 12) любовь.
13) миръ, 14) единство, 15) совершенство. Основаніе такого
порядка онъ указываетъ въ большей или меньшей степени
общности проявленій той или другой идеи: идея бла-
гости имѣетъ болѣе широкое проявленіе, нежели идея бытія; по-
слѣдняя болѣе широкое, нежели идея жизни и т. д. Но соб-
ственно въ такомъ порядкѣ размѣщаются не сами онѣ, а
тѣ области бытія, которыя представляютъ ихъ осуществленіе,
или которыя участвуютъ въ той или другой изъ идей. На-
сколько и какъ именно примѣнимъ такой принципъ распре-
дѣленія ко всѣмъ перечисленнымъ выше идеямъ, этого фило-
софъ не указываетъ, дѣлая лишь общее замѣчаніе, что при
внимательномъ разсмотрѣніи можно находить „то же правило
по отношенію ко всѣмъ, или многимъ идеямъ“ ¹. Не ука-
зываетъ Эригена и того, почему онъ ограничивается пере-
численіемъ именно пятнадцати поименованныхъ идей. Въ
общемъ, во всемъ этомъ ученіи онъ хочетъ слѣдовать Діо-
нісію ².

suis patiuntur. c. 626C: Quis enim in his, quae supra omnem numerum omnem-
que ordinem excelsitudine suae naturae a conditore omnium creata sunt, ordi-
nem vel numerum rationabiliter quaesierit, dum sint omnis numeri omnisque
ordinis initia in semetipsis sibi invicem unita, et a nullo inferioris naturae
contuitu discreta?

¹ III, 3, c. 629B: Et si quis intentus fuerit, eandem regulam aut in omni-
bus, aut in multis primordialibus causis reperiet; non quod, ut arbitror, primor-
dialium causarum quaedam quidem generaliora sint, quaedam vero specialiora.
telis enim inaequalitas in his, in quibus summa unitas, et summa aequalitas
pollet, impossibilis, ut arbitror, est, sed quia in effectibus eorum plures partici-
pationes aliter uni, aliter vero pauciores contemplantis animus, rerumque
multiplex divisio invenit.

² II, 20, c. 617A: Sed ne quis existimet, quae de primordialibus cau-
sis diximus, nullius auctoritatis munimine fidei, quaedam ex libro sancti patris
Dionysii de divinis Nominibus huius operi inserere non incongruum duximus
(cap. XI, V). III, 1, c. 622B: Primordialium causarum seriem divinae provi-
dentiae solers investigator sanctus Dionysius Areopagita in libro de divinis
Nominibus apertissime disposuit. III, 2, c. 627C: Perspexi siquidem, nec absque

3. Ученіе о мірѣ.

Для божественнаго сознанія непосредственно существуютъ только идеи; уже въ нихъ и чрезъ посредство ихъ Богъ мыслитъ конечный міръ. Но самъ по себѣ этотъ міръ есть не что иное, какъ дальнѣйшій, если можно такъ сказать, моментъ процесса божественнаго мышленія и можетъ быть представляемъ, какъ раскрытіе божественныхъ идей. Тотъ же божественный умъ, который творитъ идеи, проявляется и во всемъ прочемъ. И хотя въ дѣйствительности весьма трудно и весьма немногимъ удавалось познавать Бога въ явленіяхъ чувственнаго міра, но для философа несомнѣнно, что и въ этихъ явленіяхъ проявляется умъ Божества, тождественный въ простомъ существѣ Божества съ волею и самымъ бытіемъ, подобно тому, какъ человѣческій умъ, будучи самъ невидимъ, проявляется въ словахъ и письменахъ и вообще видимыхъ знакахъ. Знать и творить для Бога одно и то же. Бо-

sanctorum Patrum auctoritate, et maxime Areopagitae Dionysii, etc. Указанное перечисленіе идей дается въ III, 1, с. 622—623: 1) per seipsam bonitas, 2) essentia, 3) vita, 4) ratio, 5) intelligentia, 6) sapientia, 7) virtus, 8) beatitudo, 9) veritas, 10) aeternitas, 11) magnitudo, 12) amor, 13) pax, 14) unitas, 15) perfectio. Нѣсколько иначе перечисляются идеи въ другомъ мѣстѣ, II, 36, с. 616C: per seipsam bonitas, essentia, vita, sapientia, veritas, intellectus, ratio, virtus, justitia, salus, magnitudo, omnipotentia, aeternitas, pax, et omnes virtutes et rationes, quas semel et simul Pater fecit in Filio. Последнее перечисленіе болѣе соответствуетъ разсматриваемымъ у Діонисія «божественнымъ именамъ». D. n. с. IV: ἀγαθός, σῶς, καλός, ἀγία, ἔρως, V: ὢν (ὄνσια), VI: ζῶν VII: σοφία, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια, VIII: δύναμις, δεικτικὸς οὐν, σωτηρία, ἀπολύτρωσις, IX: μέγας καὶ μικρός, ταῦτόν καὶ ἄτερον, ἕρως καὶ ἀνῆρως, στασις καὶ κίνησις, ἴσος καὶ ἀνίσος, X: Παντοκράτωρ, Παλιός, ἡμερῶν (χρόνιος), XI: εἰρήνη, XII: Ἅγιος ἁγίων, Βασιλεὺς βασιλέων, Κύριος Κυρίων, Θεὸς θεῶν, XIII: ἐν καὶ τέλειον. Необходимо замѣтить, что въ то время какъ Діонисій, разсматривая съ своей точки зрѣнія «божественныя имена», какъ абстракціи, предостерегаетъ отъ гипостазирования понятій αὐτοζωή, αὐτοθεότης и т. п., Эригена, выдѣляя соответствующія этимъ именамъ идеи въ особую форму природы, является склоннымъ, повидному, именно гипостазировать ихъ. Не отождествляя ихъ съ разумными существами, онъ ставитъ однако не совсѣмъ, впрочемъ, понятный вопросъ: разумѣютъ ли начала вещей самихъ себя? и склоняется къ положительному отвѣту, обобщая внимательнѣе разсмо-

жественное знаніе о вещахъ и составляетъ самую сущность вещей и все всецѣло должно разрѣшаться въ мысль Божества, какъ говорить о томъ и Діонисій ¹.

Здѣсь Эригена встрѣчается съ самымъ труднымъ для его системы вопросомъ, который необходимо вытекаетъ изъ основной точки зрѣнія его.—Если все есть только проявленіе божественнаго интеллекта, мысль Божества, слѣдовательно, явленіе въ жизни Самого Бога, какое же различіе между Богомъ и конечнымъ міромъ? Не уничтожается ли оно совершенно? Когда рѣчь была объ идеяхъ, не трудно было при-

трѣть вопросъ въ другомъ мѣстѣ. хотя, насколько извѣстно, обѣщанія этого не выполняетъ въ сочиненіи *De divisione naturae*. II, 18, с. 552A: *Disc. Sed nosse velim, utrum principia rerum, quae primordialium causarum nominibus appellantur, seipsa intelligunt, priusquam in ipsas res, quarum causae sunt, profluant, necne? Mag. Ad hoc breviter respondendum. Si Deus in sapientia sua fecit omnia quae fecit, teste Scriptura, quae dicit, omnia in sapientia fecisti, cui dubitare permittitur, omnia, quae in sapientia facta sunt, sicut ipsa sapientia seipsam cognoscit, et quae in ipsa facta sunt, non solum seipsa cognoscere, sed et rerum, quarum principia sunt, notitia non carere? Non enim credendum est, in divina sapientia aliquid insipiens et seipsum ignorans conditum fuisse. Sed de his diligentius alibi considerandum. Ср. однако важное для правильного пониманія высказываемой имъ здѣсь мысли мѣсто, гдѣ различается въ ощущеніяхъ отъ впечатлѣнія воспріятіе (по современной терминологіи) и о послѣднемъ замѣчается, что оно чувствуютъ» само себя. II, 23, с. 573C: *Phantasiarum enim duae species sunt, quarum prima est, quae ex sensibili natura primo in instrumentis sensuum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur, altera vero est ipsa, quae consequenti ordine ex praedicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior consuevit nominari. Et illa prior corpori semper adhaeret, posterior vero animae; et prior quamvis in sensu sit, seipsam non sentit: posterior vero et seipsam sentit, et priorem suscipit.**

¹ III, 4, с. 632B: *Summae siquidem ac trinae soliusque verae bonitatis in seipsa immutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a seipsa, in seipsa, ad seipsam diffusio causa omnium, immo omnia est. Si enim intellectus omnium est omnia, et ipsa sola intelligit omnia: ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, priusquam essent omnia, cognovit omnia, et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se habet omnia. II, 8, с. 535C: Intellectus enim rerum veraciter ipsae res sunt dicente sancto Dionysio: Cognitio eorum, quae sunt, ea quae sunt, est. II, 21, с. 559A: Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, priusquam fiant, quae facit, et facere quae cognoscit: cognoscere enim et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit, et faciendo cognoscit. II, 28, с. 596B.*

знать ихъ имѣющими божественную, такъ сказать, природу, такъ какъ онѣ несомнѣнно происходятъ изъ божественнаго ума и въ немъ существуютъ. Но какъ нужно мыслить о сотворенномъ мірѣ и его отношеніи къ Богу? Человѣческій умъ, когда проявляетъ себя или свои идеи внѣ, находитъ готовую матерію для своего проявленія; но когда Богъ творитъ міръ, Онъ не имѣетъ внѣ Себя ничего; Богъ творитъ міръ изъ ничего. Но что означаетъ это выраженіе „изъ ничего?“ Не значитъ ли это—изъ божественнаго существа, или лучше изъ превышающей всякое бытіе и небытіе пресущественности (*superessentialitas*)? Однако, почти всѣ толкователи Св. Писанія, замѣчаетъ Эригена, понимаютъ „ничто“ въ смыслѣ лишенія или отсутствія бытія ¹.

Самъ онъ рѣшительно склоняется на сторону перваго мнѣнія и въ защиту интересовъ разума возстаетъ противъ послѣдняго. „Ничто“, въ смыслѣ абсолютнаго небытія, ничего не можетъ, по философу, и объяснить. Можно сказать, вся система философа направлена къ тому, чтобы изгнать небытіе изъ универса, оставивъ въ немъ одно бытіе. Въ изгнаніи небытія, насколько онъ вслѣдъ за своими предшественниками въ области богословія, не только Діонисіемъ, Григоріемъ Нисскимъ и Максимомъ, но и Августиномъ, зло понимаетъ какъ небытіе, съ объективной точки зрѣнія, состоятъ, по нему, вся сущность міроваго процесса. Философъ твердо усволяетъ и послѣдовательно проводитъ положеніе, что „существуетъ только сущее, а не сущее не существуетъ“, или, по крайней мѣрѣ, не должно существовать. Разумъ можетъ только констатировать отсутствіе бытія, какъ чистое отрицаніе, но никогда не долженъ вводить его съ цѣлію объяснить что либо; это значило бы для него отказываться отъ всякаго объясненія и даже отъ самой возможности объясненія, т. е. отъ самой разумности.

Правда, понятіе и терминъ небытія въ отличіи его отъ бытія весьма часто употребляются въ рѣчи. Но нужно раз-

¹ III. 5, c. 635A: Nam paene omnes sacrae Scripturae expositores in hoc consentiunt, quod conditor universae creaturae non de aliquo, sed de omnino nihilo, quaecunque voluit fieri, fecit.

личать между небытіемъ въ абсолютномъ смыслѣ и небытіемъ въ относительномъ смыслѣ; послѣднее не есть небытіе въ собственномъ смыслѣ, а только небытіе для сознанія, т. е. бытіе, только находящееся внѣ сознанія. Установка этихъ понятій кажется для Эригены настолько важною, что ею онъ и начинаетъ свое сочиненіе „О раздѣленіи природы“, когда, опредѣляя природу, какъ совокупность сущаго и несущаго, разсуждаетъ о модусахъ *essendi* и *non essendi*¹, примѣняя потомъ эти понятія въ ученіи о Богѣ, о твореніи, о злѣ. Небытіемъ въ послѣднемъ смыслѣ можно, по нему, назвать и Бога, Его идеи, сущности вещей и матерію, такъ какъ сами въ себѣ они никогда не могутъ открываться для сознанія, а всегда въ какихъ либо проявленіяхъ; но это не значитъ, что ихъ нѣтъ; напротивъ, ихъ проявленія необходимо предполагаютъ ихъ существованіе. Частіе. понятія бытія и небытія могутъ быть прилагаемы къ различнымъ порядкамъ сотворенной природы, поскольку утвержденіе или отрицаніе одного порядка является отрицаніемъ или утвержденіемъ другого, такъ что, напр., для сознанія существъ низшаго порядка не существуетъ то, что существуетъ для существъ высшаго порядка, но не существуетъ только для нихъ, а не само по себѣ. Обычное сознаніе, далѣе, называетъ несуществующимъ и то, что существуетъ уже въ своей причинѣ, только въ скрытомъ видѣ; таково потенціальное существованіе всѣхъ имѣющихъ произойти людей, также животныхъ и растеній. Философское сознаніе не признаетъ истиннымъ бытіемъ переходящаго, пространственнаго и временнаго бытія матеріальныхъ предметовъ. Съ точки зрѣнія христіанской религіи, небытіемъ является состояніе невозрожденнаго человѣка внѣ христіанства².

¹ I, 2, c. 443A: *prima omnium differentia, obscurior ceteris.*

² I, 3—7, c. 443A: *primus [modus] videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὅλως [?], id est omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo, materiae, et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur.* c. 443D: *Fiat secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum crea-*

Самъ Эригена обыкновенно употребляетъ термины „сущее и не сущее“, или „бытіе и небытіе“, какъ равнозначущія съ выраженіями „постигаемое и непостижимое“, заимствуя такой способъ выраженія изъ восточнаго апофатическаго богословія. И въ данномъ случаѣ, по отношенію къ вопросу о твореніи міра, онъ убѣжденъ, что подъ тѣмъ „ничто“, изъ котораго Богъ создалъ міръ, нужно разумѣть собственно „несказанную и непостижимую и непреступную для всѣхъ умовъ свѣтлость божественной благодати“, такъ какъ все существующее могло получить бытіе только отъ истинно сущаго и превышающаго всякое пониманіе бытія ¹. Къ самымъ идеямъ, по нему, можно приложить вопросъ: откуда онѣ, или изъ чего созданы? Если изъ ничего, и это ничто въ Словѣ, то это уже не ничто, а вѣчто великое; если же оно въ Слова, то получается ученіе манихейское. Между тѣмъ, міръ конечный и самая матерія есть не что иное, какъ проявленіе божественныхъ идей ².

Но здѣсь именно и встрѣчается затрудненіе. Если все существуетъ въ идеяхъ, совѣчныхъ Богу, и въ Самомъ Богѣ,

tarum ordinibus atque differentiis consideratur. c. 444C: Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a seipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit. Tertius modus non incongrue inspicitur in his, quibus hujus mundi visibilis plenitudo perficitur, et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur — — dicitur non esse. c. 445B: Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliiter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse. — Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei Filii gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse. Для втораго модуса ср. Максима Ambigua f. 195ab (cf. Praef. ad vers c. 1196A); для пятаго—Діонисія De cael. hier. II, 2.

¹ III, 19, c. 680D: Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam—superessentialis est enim et supernaturalis—eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque crit.

² III, 14, c. 663—664.

и даже есть не что иное, какъ проявленіе вѣчныхъ идей и вѣчнаго Бога, то все съ этой точки зрѣнія должно быть вѣчно. Однако, съ мыслию о вѣчномъ существованіи міра въ Богѣ совершенно несогласима, повидимому, форма временнаго существованія его. Пусть міръ такъ или иначе отъ вѣка существовалъ въ божественномъ умѣ, пусть не будетъ никакого мѣста тому „ничто“, изъ котораго долженъ быть созданъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, міръ,—ни въ Богѣ, ни внѣ Бога, и пусть міръ будетъ проявленіемъ самого божественнаго ума. Но настоящая форма акциденціального существованія міра имѣла начало и будетъ имѣть конецъ, слѣдовательно „было, когда не было“ всего сотвореннаго въ томъ видѣ, въ какомъ оно является теперь. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все сотворено изъ ничего, хотя въ то же время все всегда было въ Словѣ. Какъ же согласить вѣчность міра и сотворенность его въ указанномъ смыслѣ? Вѣчное не можетъ имѣть ни начала, ни конца въ какомъ бы то ни было отношеніи, и что имѣетъ начало и конецъ, то уже не вѣчно. Между тѣмъ, міръ и вѣченъ въ божественномъ умѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ является временнымъ ¹.

Задаваясь неразрѣшимымъ по существу вопросомъ, какимъ образомъ вѣчныя творческія идеи могли превратиться, такъ сказать, въ конечный міръ, будучи въ то же время явленіемъ во внутренней жизни Божества, — Эригена, понятно, не разрѣшаетъ его; онъ и начинается и оканчиваетъ свое разсужденіе простымъ констатированіемъ факта, что конечный міръ дѣйствительно существуетъ, какъ сотворенный, будучи вѣчнымъ въ идеяхъ, сколь неотступно ни преслѣдуетъ его вопросъ: какъ же понять это? и сколь важнымъ ни кажется ему этотъ вопросъ, выше котораго искать дру-

¹ III, 5, с. 636A: Nam quomodo haec sibi invicem convenire possunt? Si omnia, quae sunt, in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo sunt facta? Quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fierit, non erat? Et quod incipit esse in tempore et cum tempore, quomodo potest esse in aeternitate? Omne siquidem aeternitatis particeps nec incipit esse, nec desinit. Quod autem non erat, et incipit esse, necessario desinet esse, quod est. Omne namque, quod initio non caret, fine carere non potest.

гого вопроса нѣтъ нужды изслѣдователямъ истины ¹. Чтобы не подвергнуться обвиненію въ нерадѣніи, онъ не отказывается отъ попытки разсмотрѣнія его. Но попытка получаетъ значеніе лишь болѣе рельефной постановки вопроса, приводя въ концѣ концовъ къ признанію неразрѣшимости представляемой имъ антиноміи. Философъ имѣетъ при этомъ въ виду, какъ онъ самъ говоритъ, специальную цѣль—утвердить въ особенности первую половину антиноміи, что все находится въ Богѣ и даже есть Богъ ².

На основаніи разума и авторитета—Св. Писанія и Августина, также Діонисія,—и устанавливается прежде всего фактъ, что все вѣчно въ Словѣ или даже есть само Слово. Богу ничто не можетъ быть усвояемо въ качествѣ акциденціи, и потому и твореніе міра для Него есть вѣчный актъ; Онъ предшествуетъ твари не временно, а только какъ причина; слѣдовательно, все для Него и въ Немъ вѣчно ³. Апостолъ говоритъ, что въ Богѣ „мы живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. XVII, 28), т. е. постольку, поясняетъ Эригена, поскольку въ Немъ находятся вѣчныя идеи нашего существа, не отличающіяся отъ этого существа ⁴. По словамъ Августина, въ зиждительствѣ Слова все „не сотворено, но вѣчно“,—въ Немъ все пребываетъ безъ измѣненія и все есть едино,—„иначе существуетъ подъ Нимъ то, что сотво-

¹ III, 5, c. 635A: Disc. Nebulis valde tenebrosis cogitationum mearum undique cinctum me esse sentio. In talibus equidem nil mihi remanet, nisi sola fides, quam sanctorum Patrum tradit auctoritas. c. 636A,B. III, 6, 7, c. 638B: Sed quemadmodum haec veluti sibimet adversantia in unam quandam intelligentiae copulam conveniunt, hoc est, quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt, non solum tibi, verum etiam et mihi diligentissima rationis inquisitione dignum esse videtur. Disc. Dignum quidem. Hac enim quaestione nullam altiore inquisitoribus veritatis quaerendam esse arbitror. Cf. III, 8, c. 641D, 9, c. 647B, 10, c. 650B, 16, c. 666B, 16, c. 670B.

² III, 16, c. 671A.

³ III, 8, c. 639B: Deum praecedere universitatem credimus, non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur. Si enim tempore praecederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret.

⁴ III, 8, c. 640A: In quo (= ἐν αὐτῷ) vivimus, et movemur, et sumus. — — Nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae.

рено чрезъ Него, иначе существуетъ въ Немъ то, что есть Онъ Самъ“, не потому, чтобы то и другое было различно, по мнѣнію Эригены, но потому, что одна и та же природа вещей иначе созерцается въ вѣчности Слова, иначе въ временности міра ¹. По словамъ Діонисія, Единое или Богъ есть все и все въ Себѣ напередъ заключаетъ и объемлетъ ².

Но, съ другой стороны, въ Писаніи говорится, что все произошло, сотворено чрезъ Слово (Іоан. I, 3; Кол. I, 16) ³. „Заключая въ себѣ отъ вѣка причины (или идеи) происшедшаго, Богъ, по Максиму, произвелъ по нимъ изъ не сущаго видимую и невидимую тварь“ ⁴.

Итакъ, все вѣчно въ Логосѣ, и все сотворено. Но какимъ образомъ согласить то и другое ⁵?

¹ III, 8, c. 640B: «Operatio, inquit, divina, quae secula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur. Primo, quod in Verbi Dei dispensatione non facta, sed aeterna sunt, qui nos Apostolo teste ante tempora secularia praedestinavit in regnum». Item alibi de Trinitate scribens: «Verbum Dei, inquit, per quod facta sunt omnia, ubi incommutabiliter vivunt omnia, non solum, quae fuerunt, verum etiam, quae futura sunt; nec tunc in ipso fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia unum sunt, et magis unum est». Item in Exemero de Deo Verbo: «Aliter, inquit, sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est». — — non quod alia sint, quae in Deo sunt, et Deus esse discuntur propter unitatem naturae, et alia, quae per generationem in mundum veniunt, sed quia una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituta mundi.

² III, 8, c. 640D. D. n. XIII, 2, 3 (cf. Migne, s. gr. t. 3, c. 977, 980): «Unum, inquit, dicitur [Deus], quia omnia universaliter est; nullum enim existentium est non participans unius». Et paulo post: — — «et si interimas unum, neque universitas, neque aliud aliquod existentium erit; omnia enim in seipso unum uniformiter praeambit, et circumprendit». — «Ἐν δὲ [λέγεται ὁ Θεός], ὅτι πάντα ἐνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἐνότητος ὑπεροχὴν, καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον· οὐδὲν γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἐνός. — — καὶ εἰ ἀνέλθῃς τὸ ἐν, οὔτε ὁλότης, οὔτε μόριον, οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται· πάντα γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἐν ἐνοειδῶς προεἰληφέ τε καὶ περιεἰληφε.

³ III, 8, c. 641A: Omnia per ipsum facta sunt (ἐγένετο). In quo creata sunt (ἐκτίσθη) omnia.

⁴ III, 8, c. 641B. De Amb. (f. 123a): «— — visibilem et invisibilem ex non existente substituit creaturam». — τὴν τε ὁρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν.

⁵ III, 8, c. 641C: Neminem itaque fidelium pieque sacram Scripturam

Для уясненія вопроса философъ обращается къ понятію о Логосѣ, который есть и Слово, и разумное основаніе, и причина всего. Одинъ и тотъ же Логосъ есть и единство всего, насколько все въ нераздѣльномъ единствѣ существуетъ въ Немъ, и въ то же время Онъ именно заключаетъ въ Себѣ и множественность всего сотвореннаго. Разсматриваемый съ одной стороны. Онъ есть единство (*simplex*), разсматриваемый съ другой—множество (*multiplex*). Діонисій говоритъ, что Совершенное, Богъ, не испытывая никакого ограниченія, во все простирается, и что все существующее существуетъ участіемъ въ божественномъ бытіи, ибо „бытіе для всего есть превышающее [всякое] бытіе Божество“; что божественное провидѣніе (*πρόνοια*), есть причина всякаго бытія, и во все исходитъ, и бываетъ во всемъ, и все объемлетъ; что Виновику всего по избытку благодати бываетъ во всемъ, какъ бы выступая изъ Самого Себя; что Божество Иисуса наполняетъ и объемлетъ части универса ¹.

investigantium dubitare oportet de eo, quod omnia in Deo Verbo et aeterna simul et facta sunt. — Qua vero ratione aeterna sunt facta, et facta aeterna possimus intelligere, exigis a me non immerito explanare.

¹ III, 9, c. 643—645. D. n. XIII, 1 (cf. Migne, s. gr. t. 3, c. 977): «[Perfectum est ut] a nullo locatum aut comprehensum, sed extensum in omnia (ἐπὶ πάντα) simul, et super omnia non deficientibus augmentis et infinitis operationibus». C. h. IV, 1 (c. 177): «Omnia igitur [versio, c. 1046B: quae sunt] participant providentiam ex superessentiali et causalissima divinitate manantem. Non enim fortassis essent, nisi eorum, quae sunt, essentiae et principii assumptione [versio: nisi essentiam ex principio assumerent, = εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετελήφει]. Existencia igitur omnia esse [ejus] participant. Esse enim omnium est superesse divinitas» [al.: divinitatis, superessentialis divinitas, cf. 289B, 443B, 516C, 903C, = τὰ μὲν οὖν ἄνω πᾶντα, τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης, versio Corderii: esse omnium, est ea quae illud esse superat Divinitas]. Epist. IX, 3 (c. 1109): «providentia perfectissima est ipse essendi et bene essendi omnia causalis, et in omnia procedit, et in omni fit et continet omnia». D. n. IV, 13 (c. 712): «ipse omnium causalis bono et optimo omnium amore per excellentiam amatoriae bonitatis extra se ipsum fit in omnia, quae sunt, providentiis». D. n. II, 10 (c. 648): «Omnium causa et repletiva Iesu deitas partes universitati consonas salvans; et neque pars neque totum est, et totum et pars, ut omne et partem et totum in semetipsa coambiens et supereminens et excellens». — Sufficiunt haec, ut arbitror, bene intelligentibus ad cognoscendum, quod divinae bonitatis in se ipsa permansio causa omnium incommutabilis sit. Processio vero ejus et ineffabilis motus

Такимъ образомъ, Слово, или Премудрость Отца, есть и вѣчная творческая причина всего, и въ то же время во всемъ творимомъ творить Себя, такъ что тварь, рассматриваемая сама въ себѣ, — ничто, какъ говорить о томъ Августинъ; иначе говоря, одна и та же божественная природа Логоса является общимъ, такъ сказать, субстратомъ и для второй формы бытія, идей, и для третьей — конечнаго міра. И что говорится о Причинѣ, то можно сказать и о дѣйствіяхъ ея: поскольку вѣчною и сотворенною является сама проявляющаяся во всемъ Причина, все можетъ быть названо и вѣчнымъ, и сотвореннымъ ¹.

Но всѣми приведенными разсужденіями вопросъ не только не рѣшается, а, напротивъ, получаетъ еще болѣе затрудняющую рѣшеніе постановку, когда утверждается, на основаніи авторитета Діонисія, не только то, что все вѣчно въ Богѣ, но и то, что во всемъ проявляется Самъ Богъ, — положеніе „неслыханное и неизвѣстное многимъ и почти всѣмъ“, которое покажется страннымъ даже для тѣхъ, которые считаются мудрыми ². Чтобы разъяснить и доказать возможность такого представленія, Эригена обращается далѣе къ примѣру,

effectus omnium peragit; porro ejus participatio et assumptio nil aliud est nisi omnium essentia. Et intentus perspice, quod ait, quia et «providentia perfectissima est omnium essendi et bene essendi omnia causalis». Non ergo alia est providentia omnium, et alia causa omnium, sed unus atque idem Deus et providentia perfectissima est omnium, et essendi et bene essendi omnia causalis. Quod autem sequitur: «et in omnia procedit, et in omni fit, hoc est in universitate quam facit, et continet omnia», ad solvendam praesentis quaestionis, de qua nunc agitur, notositatem, in tantum valet, ut nullo modo consulta rationis virtute possit solvi, ut arbitror. etc.

¹ III, 9, c. 646C: Si ergo ipsum Verbum Dei et omnia facit, et in omnibus fit, et hoc ex verbis praedicti patris Dionysii aliorumque potest approbari: quid mirum, si cuncta, quae in ipso Verbo intelliguntur subsistere, aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse? Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possunt, non invenio.

² III, 9, c. 646D: Sed iterum nutans retrahor, ac mox in tenebras densissimas cogitationum mearum relabor etc. III, 10, c. 650C: Et his omnibus incomparabiliter altius et mirabilius mihi videtur, quod sancti Dionysii Areopagitae auctoritate utens asseris, ipsum videlicet Deum et omnium factorem esse, et in omnibus factum; hoc enim adhuc inauditum et incognitum non solum mihi, sed et multis ac paene omnibus. Nam si sic est, quis non confestim erumpat in

заимствованному изъ ариѳметики, какъ науки о числахъ, — но „не тѣхъ, которыя мы считаемъ, но по которымъ мы считаемъ“, и которыя не находятся ни въ какомъ субъектѣ, „имѣя своею субстанціею себя самихъ“, т. е. какъ науки объ объективныхъ законахъ, лежащихъ въ основѣ функціи счета и имѣющихъ значеніе независимо отъ какого бы то ни было субстрата, на которомъ они осуществляются ¹.

Единство, или идея единства, по Эригенѣ, какъ объективная „монада“, предполагаетъ и само въ себѣ заключаетъ множественность. Какъ множественность не мыслима безъ единства, такъ и единство всегда есть единство чего-либо многого объединеннаго. Въ монадѣ, такимъ образомъ, отъ вѣчности существуютъ всѣ числа. Вѣчное существованіе чиселъ и объективное ихъ значеніе доказывается тѣмъ, что „въ числѣ 6 Творецъ совершилъ всѣ дѣла свои“ и распредѣлилъ все, что существуетъ во времени, и самыя времена, и то, что выше времени, — и что Богъ все создалъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ. Существова вѣчно по своей сущности въ монадѣ и обладав потенціею къ обнаруженію себя, законы числа проявляются въ присущей человѣческому духу функціи счисленія и въ открывающейся для внѣшняго чувства человека множественности вещественныхъ предметовъ, подлежащихъ счисленію. Насколько числа, имѣя сами вѣчное объективное значеніе, т. е. существуя въ божественномъ умѣ, обнаруживаютъ себя въ то же время, такъ или иначе, духу человѣческому, они могутъ быть названы вмѣстѣ и вѣчными, и сотворенными ². Такимъ образомъ, сотворенными они признаются, поскольку проявляются для человѣческаго сознанія.

hanc vocem et proclamet: Deus itaque omnia est, et omnia Deus! Quod monstruosum aestimabitur etiam his, qui putantur esse sapientes, multiplici rerum visibilium et invisibilium varietate considerata; Deus autem unum est.

¹ III, 11, c. 651B: *Arithmetica est numerorum scientia, non quos, sed secundum quos numeramus. 651C: Eos siquidem in nullo subjecto corporeo vel incorporeo inspicimus; sed ultra omne subjectum solo intellectu in sapientia et scientia cernuntur, suae divinae naturae excellentia ab omnibus, quae secundum eos numerantur, absoluti.*

² III, 11, c. 655A: *Si unitas numerorum est unitas, nunquam erat unitas sine numeris, quorum est unitas. III, 12, c. 657A: Omnes numeros causaliter, hoc est, vi et potestate in monade semper esse non dubitamus. — — Monada*

Для Эригены это есть собственно болѣе, чѣмъ простой примѣръ. Разсуждая о числахъ, онъ рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи вообще многаго къ Единому и о происхожденіи перваго отъ послѣдняго, рѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что многое всегда существовало въ Единомъ, какъ вѣчное, въ условіяхъ же временнаго существованія открывается лишь сознанию конечныхъ существъ. Замѣчая, что подъ „монадою“ онъ разумѣетъ не непосредственно само Абсолютное, но „сотворенную монаду“, т. е. существующую въ Абсолютномъ идею единства ¹, онъ говоритъ далѣе, что находящіися въ ней отъ вѣка числа, когда проявляются даже и въ чувственныхъ предметахъ, матерію для своего проявленія заимствуютъ не отвнѣ, а изъ самихъ себя, и разсуждаетъ вообще о возможности для чисто духовнаго бытія принимать при своемъ обнаруженіи чувственныя формы ², при чемъ вопросъ объ этомъ не затрудняетъ философа, такъ какъ онъ разрѣшаетъ все матеріальное бытіе въ духовные элементы, какъ объ этомъ будетъ сказано далѣе.

Не смотря однако на всѣ эти разъясненія, не смотря на изумленіе ученика по поводу разсужденій о Логосѣ и особенно по поводу математическихъ созерцаній учителя ³, главный вопросъ по прежнему остается неяснымъ. Непонятно,

autem in sapientia et scientia aeternaliter subsistere intelligis, ut arbitror. — — Num ergo vides, numeros eosdem ibi aeternos esse, ubi vi et potestate causaliter sunt, hoc est in monade; ubi vero actu et opere intelliguntur, ibi factos esse? Cf. ниже, 657C: Vis est, ut aestimo, substantialis eorum virtus, quae [qua?] aeternaliter et immutabiliter in monade subsistunt; potestas vero est possibilitas eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus manifesti fieri. 657D: Actus est motus animi, purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero est ejusdem animi motus, purissimos numeros, quos in seipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriae commendantis.

¹ III, 12, c. 659B: creata monas, in qua omnes numeri causaliter, uniformiter, rationabiliter et semper subsistunt, et ex qua multiformiter erumpunt.

² III, 12, c. 660B: Perspectisque rerum rationibus non temere quis dixerit, ipsas phantasias, in quibus numeri se interioribus numerantium oculis patefaciunt, non aliunde nisi ab ipsis intelligibilibus numeris provenire. Cf. I, 17, c. 466B: Numeri enim, ut aestimo, essentialiter in omnibus intelliguntur; in numeris namque omnium rerum subsistit essentia.

³ Cf. III, 9, c. 646D: Valde miror et stupefactus veluti exanimis haere o

какимъ же образомъ одно и то же можетъ быть и вѣчнымъ въ божественномъ Словѣ, и сотвореннымъ, проявляясь во времени; ибо то, что существовало въ Словѣ, какъ вѣчное, не перестаетъ находиться въ Немъ и тогда, когда проявляется во времени, какъ говоритъ о томъ ев. Іоаннъ: *Вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть* (Іоан. I, 3), т. е. все произошло чрезъ Слово и вмѣстѣ съ тѣмъ внѣ Слова (χωρὶς) не существуетъ ничего ¹. Остается признать, что всякій разумъ безсиленъ рѣшить его, и онъ выше всякаго ума, даже ангельскаго, и только вѣровать, что все, существующее во времени, и отъ вѣчности существуетъ въ Творящемъ самое время, и вмѣстѣ съ тѣмъ сотворено.

„Удивляетъ меня и приводитъ даже въ волненіе, отвѣчаетъ наконецъ учитель ученику на постоянно повторяемый вопросъ, какъ же согласить съ разумомъ положеніе о вѣчности и сотворенности всего,—почему ты ищешь разумнаго основанія для того, по отношенію къ чему оказывается бессильнымъ всякій разумъ, или яснаго пониманія того, что выше всякаго ума. Ужели ты думаешь, что преднамѣреніе божественной мудрости можетъ быть яснымъ для человѣческихъ или ангельскихъ умовъ, когда читаешь, что таинственные животныя (видѣнныя пророкомъ и означающія серафимовъ, Ис. VI, 2) покрывали крылами своими и лица и ноги, страшась именно взирать на высоту божественной силы, [которая] превышаетъ всякой созданной природы, и на глубину нисхожденія ея въ то, что сотворено чрезъ нее, и въ ней и изъ нея?“ „Если же чистѣйшіе умы, которые символически обозначены въ словѣ Божіемъ подъ образами упомянутыхъ животныхъ, не имѣющіе между собой и между Словомъ ничего посредствующаго, кромѣ первоначальныхъ причинъ всѣхъ вещей, страдаютъ устремлять взоры на возвышенность превышающей все божественной свѣтлости, и изливающейся во

III, 12, c. 661A: difficultate praedictorum. et adhuc incognita mihi rerum theoria stupefactus, sicut multis evenit, in extasi factus sum.

¹ III, 16, c. 666B: Disc. Haec mihi perplane suasa sunt [omnia et aeterna simul esse et facta]. — — Sed quomodo potest hoc rationi convenire, ad purum non valeo perspicere. etc. Cf. Homil. c. 287—288.

все силы и мудрости, простирающейся сверху до низу, отъ конца до конца, т. е. отъ начатка духовной твари до послѣдняго червя, зная, что способностей ихъ природы недостаточно для постиженія того: что же мы, находящіеся еще подъ бременемъ плоти, пытаемся указать разумное основаніе для божественнаго промысленія и дѣйствованія? Здѣсь должно помышлять объ одной лишь божественной волѣ, которая дѣйствуетъ во всемъ, какъ хочетъ, такъ какъ всемогуща, и влагаетъ въ природу сокровенныя и неизслѣдимыя основанія, такъ какъ сама есть основаніе всего; ничто не сокровеннѣе ея, ничто столь не проявляется, какъ она, трудно [понять ее], гдѣ [насколько] она есть, труднѣе—гдѣ [насколько] ея нѣтъ,—несказанный свѣтъ, всегда сопричастующій умственнымъ очамъ всѣхъ существъ, хотя самъ по себѣ онъ не познается никакимъ умомъ, во всемъ разлитъ до безконечности, и бываетъ всѣмъ во всемъ, и ничѣмъ ни въ чемъ“. „Будемъ же вѣровать, говорится далѣе, созерцая и взоромъ ума, насколько даруется, что все видимое и невидимое, вѣчное и временное, и самая вѣчность, и время, и мѣста, и пространства, и все, что именуется въ качествахъ субстанціи или акциденціи, вообще говоря, все, что только содержитъ совокупность всей природы,—въ единомъ Словѣ Божіемъ вмѣстѣ и вѣчно, и сотворено, и ни вѣчность здѣсь не предшествуетъ творенію, ни твореніе вѣчности, такъ какъ вѣчность всего поименованнаго создана, и созданіе вѣчно въ зиждительствѣ Слова; ибо и все то, что кажется возникающимъ чрезъ рожденіе въ порядкѣ вѣковъ во временахъ и мѣстахъ, отъ вѣка сотворено вмѣстѣ и единократно въ Словѣ Господнемъ“. И относительно явленій, совершающихся во времени, невозможно дать отчета, почему совершаются они такъ, а не иначе, въ такомъ, а не иномъ порядкѣ. Кто же можетъ постигнуть вѣчное созданіе всего въ Словѣ? Можно указать лишь основанія для того, почему нужно признавать все и вѣчнымъ и сотвореннымъ, но разрѣшить эту антиномію нельзя ¹.

¹ III, 16, с. 667D: Miror ac valde moveor, quare quaeris rationem in his in quibus omnis ratio deficit, aut intellectum in his, quae omnem superant

Основная точка зрѣнія однако вполне выдерживается и лишь тверже устанавливается положеніе: не только все существуетъ въ Богѣ, но даже есть Самъ Богъ ¹. Къ приведеннымъ выше ссылкамъ на Діонисія присоединяются новыя ссылки частію на него же ², частію на Максима и Василия Великаго, также на Св. Писаніе, и затѣмъ въ особен-ности доводы разума.

Не только Діонисій, но и Максимъ именуетъ Бога сущ-

intellectum. Num aestimas, divinae sapientiae propositum intellectibus aut humanis, aut angelicis posse fieri manifestum, dum legis, mystica illa animalia alis suis et vultus velare et pedes, hoc est altitudinem divinae virtutis intueri timentia super omnem conditam naturam et profunditatem ipsius in his, quae per eam, et in ea, et de ea facta sunt (cf. Expos. super hier. cael. c. 245). — Si ergo purissimi intellectus, quorum symbola praedictis animalibus theologia praemisit, inter quos et Verbum nulla medietas est praeter omnium rerum causas primordiales, excelsitudinem divinae claritatis super omnia, fusaeque in omnia virtutis et sapientiae a summo usque deorsum attingentes (A: attingentis), a fine usque ad finem, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad vermiculum, pertimescant inspicere, cognoscentes naturae suae capacitatem ad haec considerata non sufficere: quid nos adhuc carne gravati de divina providentia et operatione rationem reddere conamur? Ubi sola divina voluntas cogitanda est, quae operatur omnia prout vult, quia omnipotens est, et naturales rationes occultas et investigabiles inserit omnibus, quia omnium supernaturalis ratio est, quia nihil secretius, nihil praesentius, difficile ubi sit, difficilius ubi non sit, lux ineffabilis, omnibus intellectualibus oculis semper praesens, et a nullo intellectu cognoscitur, quid sit, per omnia diffusa in infinitum, et sit in omnibus omnia et in nullo nullum. 669A: Credamus itaque et, quantum datur, mentis acie intueamur omnia visibilia et invisibilia, aeterna et intemporalia [?], illudque aeternum, et tempus, et loca, et spatia, et omnia, quae dicuntur secundum substantiam et accidens, generaliterque dicendum, quaecunque universitas totius creaturae continet, in Verbo Dei unigenito et aeterna simul et facta esse, et neque aeternitatem in eis praecedere facturam, neque facturam praecedere aeternitatem. Siquidem eorum aeternitas condita est, et conditio aeterna in dispensatione Verbi. Nam et cuncta, quae videntur in ordine seculorum temporibus et locis per generationem oriri, simul et semel aeternaliter in Verbo Domini facta sunt.

¹ III, 16, c. 671A: Ad hoc enim praesens ratiocinatio, immo vero ipsa ratio perducet, ut intelligamus, non solum in Dei Verbo omnia aeterna et facta esse, verum etiam ipsum omnia facere, et in omnibus fieri simplici mentis acie.

² III, 19, c. 682. D. n. V, 4—5, 8 (c. 817—820, 824): «— — ipse [Deus] est esse existentibus. — — et ipse est ante omnia, et omnia in se constituit; et simpliciter si quid utcunque est in ante existente [versio, c. 1148C: onte], et est, et intelligitur, et salvatur. — — Etenim

ностию существующаго ¹. По Василию, божественное Слово, или творческое велѣніе, и есть самая природа того, что создается этимъ Словомъ ². *Премудрость Божію, все предва-
ряющую, кто изслѣдсвалъ? Прежде всего создани премуд-
рость* (Сир. I, 3—4), говорить Премудрый, выражая этими
словами и вѣчность Премудрости, и сотворенность Ея ³.

Богъ знаетъ, или созерцаетъ то, что создано Имъ, какъ хотѣнія Своей собственной воли, какъ говорить объ этомъ Максимъ, и созданное Имъ на самомъ дѣлѣ не есть что-либо отличающееся отъ Его воли, ибо иначе оно было бы тако-
вымъ и для божественнаго знанія и послѣднее въ этомъ слу-
чаѣ представляло бы сложный актъ, что несовмѣстимо съ про-
стотою божественнаго существа. Воля же Божества не отдѣ-
лима отъ природы Божества. Слѣдовательно, проявляя въ
твореніи Свою волю, Богъ проявляетъ и какъ бы творить
Себя Самого ⁴. Говоря другими словами, Богу отъ вѣчности

neque quidem est hoc, hoc autem non est, neque ibi quidem est, ibi autem non est; sed omnia est, et [versio: ut] causalis omnium, et in ipso omnia principia, [versio adj.: omnes confines], omnes conclusiones, omnia existentia coambiens, et perhibens [prae habens], et super omnia est, ut ante omnia superessentialiter super—ὦν [ῶν]. = αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὐσίαις — — καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε καὶ ἀπλῶς, εἴτε ὁπωσοῦν ἐστίν, ἐν τῷ πρῶντι καὶ ἔστι, καὶ ἐπινσεῖται, καὶ σώζε-
ται. — — Καὶ γὰρ οὐ τότε μὲν ἔστι, τότε δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ πῇ μὲν ἔστι, πῇ δὲ οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ πάντα ἐστίν, ὡς πάντων αἴτιος, καὶ ἐν αὐτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα, πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἔστιν, ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερών.

¹ III, 16, c. 671B. De Ambig. (f. 150a): «— — praeclare credentes solum Deum proprie esse relictum ex diligenti, quae est ad ea, quae sunt, intentione, et essentiam existentium, et motum, et differentium discretionem, et continentiam insolubilem mixtorum, et fundamentum immutabile positorum. etc.» = διὰ τοῦ πεπεισθαι σαφῶς μόνον τὸν Θεὸν κυρίως εἶναι λοιπὸν ἐκ τῆς πρὸς τὰ ὄντα ἀκριβοῦς ἐνατενίσεως, καὶ οὐσίαν τῶν ὄντων καὶ κίνησιν καὶ τῶν διαφερόντων εὐκρίνειν, καὶ συνοχὴν ἀδιάλυτον τῶν κεκραμένων, καὶ ἱδρυσιν ἀμετάθετον τῶν τεθειμένων. κτλ.

² III, 21, c. 685C. Hexaem. VIII (Migne, s. gr. t. 29, c. 164C): «divinum Verbum natura est eorum, quae facta sunt». = ὁ θεὸς λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων.

³ III, 21, c. 685D.

⁴ III, 17, c. 674A: Deus igitur seipsum fecit, si non extra ejus naturam suae voluntates sunt, et non aliter videt suas voluntates, et aliter quae fecit sed ut suas voluntates videt, quae fecit.

свойственны воля и вѣдѣніе, тождественныя между собой и съ самымъ бытіемъ Божества. Но и то, что существуетъ въ божественной волѣ и божественномъ вѣдѣніи, объектъ ихъ, не отличается въ простомъ Существоѣ отъ самой природы Его. Отсюда слѣдуетъ, что единый Богъ есть все во всемъ ¹. Если же кто-либо будетъ думать, что тварь можетъ заключаться въ Богѣ, не будучи проявленіемъ Его Самого, такъ какъ невѣроятнымъ кажется, чтобы Богъ творилъ, такъ сказать, Самого Себя,—у того можно спросить: что же видѣлъ въ Себѣ Богъ, когда видѣлъ тварь до ея созданія? Очевидно, видя тварь, Онъ видѣлъ тогда Себя Самого, ибо тогда былъ только Самъ Онъ. Между тѣмъ тварь, явившаяся во времени, есть та же самая, которую Онъ видѣлъ отъ вѣчности, и, такимъ образомъ, получается выводъ, что Богъ есть все всюду, Творецъ и сотворенное, видящій и видимое ². Абсолютный Духъ не нуждается для проявленія Своихъ хотѣній или идей въ какой либо матеріи внѣ Себя, и та матерія, изъ которой созданъ міръ, отъ Него получила начало, и въ Немъ существуетъ, равно какъ и Онъ въ ней ³.

Никакого мѣста не остается, такимъ образомъ, тому „ничто“, какъ отрицанію всякаго бытія, или всякаго положительнаго состоянія или существованія, изъ котораго все будто бы сотворено, по мнѣнію людей, обладающихъ невы-

¹ III, 17, c. 675B: Si enim divina voluntas divinaque visio essentialis est et aeterna, et non aliud est ei esse, aliud velle, aliud videre, sed unum et id ipsum superessentiale, et omne, quodcunque intra voluntatem et visionem suam comprehendit, non aliud praeter ipsum ratio sinit intelligi; simplex siquidem natura intra se non patitur esse, quod ipsa non sit: restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus esse fateri.

² III, 17, c. 677C: Si vero non aliud est divina bonitas, et aliud, quod in seipsa vidit faciendum, sed una atque eadem est natura, cujus inviolabilis est simplicitas et inseparabilis unitas, profecto dabitur, omnia ubique Deum esse, et totum in toto, et factorem et factum, et videntem et visum.

³ III, 17, c. 678D: Non enim indiget alterius materiae, quae ipsa non sit, in qua seipsam facit; alioquin impotens videretur, et in se ipso imperfectus, si aliunde acciperet apparitionis et perfectionis suae auxilium. A seipso igitur Deus accipit theophaniarum suarum, hoc est, divinarum apparitionum occasiones, quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso, et ad ipsum sunt omnia. Ac per hoc et ipsa materies, de qua legitur mundum fecisse, ab ipso, et in ipso est, et ipse in ea est, quantum intelligitur ea esse.

сокою степенью пониманія. Подъ „ничто“ нужно разумѣть, какъ сказано выше, лишь неприступную свѣтлость божественной благодати, во всемъ проявляющейся ¹.

Имѣя въ виду, по всей вѣроятности, какихъ-либо опредѣленныхъ противниковъ своего ученія въ ряду тогдашнихъ ученыхъ, Эригена въ заключеніе излагаетъ въ формѣ силлогизмовъ опроверженіе ученія о „ничто“, какъ абсолютномъ небытіи, изъ котораго созданъ міръ ². Весьма немногіе

¹ III, 17, с. 679B: Proinde nullus locus conceditur nihilo illi, hoc est, privationi totius habitudinis atque essentiae, de quo omnia putantur ab his, qui minus intelligunt, facta fuisse, nescientes, quid eo nomine sancta significat Theologia. III, 18, с. 680D.

² III, 22, с. 686—688. Вопросъ о „ничто“, рѣшаемый Эригеною указаннымъ образомъ въ приложеніи къ ученію о твореніи, еще ранѣе останавливался на себѣ вниманіе франкскихъ богослововъ, какъ показываетъ письмо Фредегиза, ученика Алкуина, «о ничто и о мракѣ». *Fredegisi epistola de nihilo et tenebris ad proceres palatii* (=Hilduinus, Wala etc.). Migne, s. l. t. 105, с. 751—756 (*Baluzii Miscellanea*, I, 403—408). Постановка вопроса въ письмѣ, въ общей формѣ: *nililne aliquid sit annon*, и рѣшеніе его, именно употребляемые при этомъ способы аргументаціи, отличаются странною съ точки зрѣнія настоящаго времени наивностію. Предполагая отвѣчать на основаніи сначала разума, потомъ авторитета, авторъ доказываетъ положеніе, что *nilil* есть нѣчто существующее (*videtur nilil esse*), разсужденіемъ: *Omnis significatio est [ejus], quod est. Nilil autem aliquid significat. Igitur nilil ejus significatio est quod est, id est, rei existentis. Nilil est etiam magnum quiddam*. Изъ Св. Писанія указывается затѣмъ на твореніе всего Богомъ изъ ничего. Относительно мрака доказывается далѣе, что онъ есть нѣчто реальное, такъ какъ въ Писаніи говорится о немъ, какъ о чемъ-то существующемъ (Быт. I, 2, 4—5, Пс. XVII, 12, CIV, 28, CXXXVIII, 12, Мр. XV, 33), и приписываются ему качественные (Исх. X, 21: «осязаемая тьма»), количественные (Мѡ. VI, 23) и пространственные (Мѡ. VIII, 12) опредѣленія. Всѣ эти разсужденія предлагаются тономъ непрекаемаго авторитета. Migne, с. 751: *Omnibus fidelibus in palatio Fredigysus diaconus. Agitatum diutissime a quampluribus quaestionem de nihilo, quam indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem ad explicandum reliquerunt, mecum sedulo volvens atque pertractans, tandem visum mihi fuit aggredi; — — absolvi, enodavi, in lucem restitui; memoriae quoque posteritatis cunctis in futurum saeculis mandandum praevidi*. с. 756: *haec pauca — — scribere curavi, ut — — si forte a quocunque aliquid prolatum fuerit ab hac nostra ratione dissentiens, ad hanc veluti ad regulam recurrentes, ex ejus sententiis stultas machinationes dejicere valeatis*. Чѣмъ собственно было вызвано это письмо, какъ было оно въ свое время принято, было ли извѣстно оно Эригенѣ, какія ближайшія отношенія существовали вообще между тогдашними разсужденіями о «ничто» и мракѣ и спекуляціею философа, объ этомъ нѣтъ свѣдѣній. Въ

однако, по философу, могутъ вознестись на такую высоту созерцанія, чтобы нынѣ же видѣть, что Богъ есть всяческая во всѣхъ, какъ видятъ это ангелы. Богъ будетъ *всяческая во всѣхъ* (1 Кор. XV, 28), по выраженію апостола. для сознанія всѣхъ безъ исключенія лишь послѣ возвращенія человѣческой природы въ прежнее, равное ангельскому состояніе, Нынѣ, для имѣющихъ плотской образъ мыслей это кажется весьма неудобопріемлемымъ, и высказывающихъ подобное положеніе они готовы обвинять въ безумствѣ ¹.

Такимъ образомъ, съ понятіемъ объ Абсолютномъ, какъ самосознательномъ духѣ, соединяется у Эригены положеніе:

произведеніяхъ Эригены касательно затронутого въ письмѣ предмета ср. De praedest. XV, IX, c. 416D: Non enim in definitionibus formarum sciri, sed in defectibus earum nesciri noscuntur [peccata et poenae]. Quid enim? Nunquid aliud significat nihil, nisi notionem cogitantis defectum essentiae. Quid significant tenebrae, vel silentium, nisi notionem cogitantis [defectum essentiae? Quid significant tenebrae vel silentium, nisi notionem cogitantis] (om. M, in cod. adscr. ad marg.) vel lucem, vel vocem deesse? Cum dico, sole super terras rutilante scio tenebras esse sub terris. non aliud significare volo, nisi lucem super terras adesse, sub terris vero abesse. Quicquid horum dixerо, in animo meo de sole imaginatur notio. Sive enim sol sit praesens, sive absens, semper erit ejus imaginatio praesens in memoria; quae quidem sole praesente nomen lucis, absente tenebrarum recipit. Hoc dico, notio praesentis lux nominatur, notio absentis tenebrae. Haec ergo et hujus modi signa non nisi rerum, quae sunt, notionem absentiae aut defectus ostendunt. Ср. однако съ другой стороны De div. nat. I, 58, c. 501C: Umbrarum siquidem causam corpus lucemque esse vera ratio edocet, in quibus naturaliter silent, dum in nullo loco apparere valeant propter undique circa corpora circumfusam luminis claritatem. Errant enim, qui putant, umbram perire, dum sensibus non appareat. Non enim umbra nihil est, sed aliquid. Alioquin non diceret Scriptura: Et vocavit Deus lucem diem, et tenebras noctem. Deus namque non nominat, nisi quod ex ipso est; nequē eo loci altitudo theoriae aufert veritatem historiae. Ibi siquidem secundum rerum factarum considerationem non aliud tenebras noctemque accipimus, nisi umbram terrae solarium radiorum circumfusione factam instar coni, semperque globo luminis oppositam.

¹ III, 20, c. 683C; c. 684A: Haec ardua valde sunt, et a sensibus corporalia et visibilia cogitantium remota; his vero, qui super visibilia, et temporalia spiritualiter in cognitionem veritatis ascendunt, verissime et dulcissime clarescunt. Quis enim carnaliter viventium, claramque sapientiae lucem cernere nolentium. talia audiens, non continuo erumpat, et clamet: Insaniunt, qui haec dicunt. Quomodo enim supra omnia Deus invisibilis, incorporealis, incorruptibilis, potest a seipso descendere, et se ipsum in omnibus creare, ut sit omnia in omnibus. Cf. III, 23, c. 689C.

все есть проявленіе Самого Божества и Богъ есть все. И хотя непостижимо, какимъ образомъ съ вѣчностію всего въ Богѣ, или иначе—вѣчнымъ существованіемъ Самого Бога, можетъ быть совмѣстима форма временнаго существованія конечнаго міра, но философъ твердо убѣжденъ въ истинѣ указаннаго положенія и съ рѣшительностію высказываетъ его и въ другихъ произведеніяхъ ¹.

Самое твореніе міра, появленіе его, какъ временнаго, или вмѣстѣ съ временемъ, было мгновеннымъ и однократнымъ актомъ, какъ учитъ о томъ и блаж. Августинъ, хотя Василій Великій, примѣняясь къ простому смыслу вѣрующихъ, и толковалъ дни творенія въ буквальномъ смыслѣ ². Повѣствованіе Моисея о шестидневномъ твореніи представляетъ на самомъ дѣлѣ изображеніе метафизической конституціи міра. Дни творенія суть отдѣльные моменты созерцанія бытописателемъ различныхъ сторонъ этой конституціи. Къ разсмотрѣнію ея примѣнительно къ сказанію Библии и обращается философъ далѣе. Но вопроса о конституціи міра Эригенъ приходилось касаться уже ранѣе, въ первой книгѣ, когда была рѣчь о категоріяхъ. Изложенное тамъ ученіе онъ и предполагаетъ извѣстнымъ читателю въ данномъ случаѣ.

Категоріи представляютъ собственно частнѣйшія подраздѣленія третьей формы въ общей системѣ раздѣленія природы. Подъ ними разумѣются высшія родовыя понятія, най-

¹ *Expos. super. hier. cael. c. 127A: nulla alia est rerum omnium sensibilibum et intelligibilium subsistentia praeter divinae bonitatis illuminationem et diffusionem. Homil. c. 289C: in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum, qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim, quae sunt, quidquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia praeter ipsum est vel substantia. Versus, S. I, viii, 32, c. 1231B: Cum sit [Christus] cunctorum substantia simplex.*

² III, 27, c. 699A: haec omnia, ceterarumque visibilium rerum natura simul et semel condita sunt, suis temporibus et locis ordinata et constituta, nulliusque eorum generatio in formas et species, quantitates et qualitates, generationem alterius temporalibus morulis praeoccupavit, sed simul ex aeternis suis rationibus, in quibus essentialiter subsistunt in Verbo Dei, unumquodque secundum genus et speciem suam, numerosque individuos processere. III, 31, c. 708 — 709. Versus, S. I, iii, 3—6, c. 1225; I, v, 5—6, c. 1228.

денныя Аристотелемъ, которыми опредѣляется все въ сотворенномъ мірѣ. Принимая аристотелевскую таблицу категорій (сущность, количество, качество, отношеніе, положеніе, состояніе, мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе) и раздѣляя ихъ при этомъ на неподвижныя и движущіяся, Эригена придаетъ имъ значеніе какъ бы метафизическихъ элементовъ, изъ которыхъ слагается вселенная ¹.

Особое мѣсто въ ряду категорій занимаетъ категорія сущности или субстанціи, иначе субстанціальная форма. Она служитъ въ каждомъ предметѣ какъ бы связующимъ центромъ для всѣхъ опредѣленій предмета, выражаемыхъ прочими категоріями, или акциденціями въ широкомъ смыслѣ, которыя или какъ бы окружаютъ ее, или существуютъ въ ней. При этомъ и акциденціи могутъ имѣть значеніе какъ бы субстанцій для другихъ акциденцій, такъ что возможны „акциденціи акциденцій“; вообще же всѣ категоріи находятся въ тѣсной связи одна съ другой ². Сущность какого бы то ни было предмета сама въ себѣ непознаваема, какъ учатъ о томъ Григорій Богословъ и Максимъ. Все доступное чувству или уму относится къ области бытія акциденціального, всегда есть собственно проявленіе или акциденція непостижимой самой въ себѣ сущности ³ (разумѣя подъ сущностью или

¹ I, 14, c. 463A; I, 22, c. 469A: Horum decem generum quattuor in statu sunt, id est οὐσία, quantitas, situs, locus; sex vero in motu, qualitas, relatio, habitus, tempus, agere, pati. — — [Motus et status] iterum generalissimo colliguntur genere, quod a Graecis τὸ πᾶν, a nostris vero universitas appellari consuevit. Cf. II, 29, c. 597A.

² I, 24, c. 470B; I, 25, c. 471C: Categoriarum igitur quaedam circa οὐσίαν praedicantur, quae veluti περιχαι, id est circumstantes dicuntur, quia circa eam inspiciuntur esse [locus, quantitas, situs, tempus]; quaedam vero in ipsa sunt, quae a Graecis συμβεβηκται, id est accidentia vocantur, qualitas, relatio, habitus, agere, pati. I, 63, c. 508A: Sed novem genera, quae solis accidentibus attribuuntur, ita ab auctoribus divisa sunt, ut ipsa accidentia, quae primordialiter in essentiis conspiciuntur, mox vertantur in substantias, quoniam aliis accidentibus subsistant.

³ I, 3, c. 443B: Nam sicut ipse Deus in seipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis considerata οὐσία incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu considera-

субстанціей конечную сущность, въ смыслѣ техническаго термина, какъ первую категорію, ибо всеобщая сущность, проявляющаяся во всемъ, не принимаетъ сама по себѣ непосредственно акциденцій) ¹.

Матеріальное бытіе есть не что иное, какъ проявленіе сущности въ ея акциденціяхъ, не будучи само сущностью, насколько является матеріальнымъ. Простыя качества (подъ которыми Эригена разумѣтъ аристотелевскія сухость, влажность, теплоту и холодность), опредѣляемыя количествомъ, образуютъ матерію чувственнаго міра, или стихіи. Чрезъ присоединеніе къ ней извѣстной формы (*forma qualitativa*) и сущности образуются матеріальныя тѣла. Матерія же въ болѣе отвлеченномъ смыслѣ, помимо качественныхъ и количественныхъ опредѣленій, есть просто лишь измѣняемость измѣняющихся предметовъ, способная къ принятію всякаго рода формъ,—какъ опредѣляютъ ее Августинъ и Платонъ, или нѣкоторая безформенность, чуждая вида, формы и порядка,—какъ говорятъ о ней Діонисій. Вообще безформенная матерія сама по себѣ есть нѣчто умопредставляемое; доступною для внѣшняго чувства она дѣлается лишь чрезъ присоединеніе къ ней формы. Такимъ образомъ, матеріальное бытіе, предметы чувственнаго міра, всецѣло разрѣшаются въ элементы невещественныя: недоступную для чувства, умопредставляемую матерію и нематеріальную форму .

Не должно смущаться тѣмъ, что чисто духовные элементы производятъ своимъ соединеніемъ нѣчто какъ бы противоположное имъ, сохраняя въ то же время свою природу. По-

tur nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile [—lis?] per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae. II, 25, c. 441B. II, 28, c. 586D.

¹ II, 29, c. 597A.

² I, 34, 47—61; III, 13—14, 17. I, 34, c. 478D: Omnes igitur categoriae incorporeales sunt per se intellectac. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu, ut ait Gregorius, materiem visibilem conficiunt. I, 57, c. 501B: Nunc itaque vides, ex incorporeis, mutabili videlicet informitate formarum quidem capaci, ex ipsaque forma quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari. III, 14, c. 663A: Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quae adjectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur.

добно этому, и въ чувственномъ мірѣ, напр., свѣтъ и встрѣчающееся на пути распространенія его тѣло производятъ тѣнь, хотя ни свѣтъ, ни тѣло сами не обращаются въ тѣнь ¹. Что матеріальное тѣло есть не что иное, какъ комплексъ акциденцій (*concursus accidentium*) и безъ остатка разрѣшается въ бытіе духовное, объ этомъ съ совершенною ясностію учитъ Григорій Нисскій ², хотя западный авторитетъ, Боэтія, и проводитъ, повидимому, несогласное съ такимъ ученіемъ мнѣніе ³. Если же кому либо все-таки кажется невѣроятнымъ, чтобы безтѣлесное само по себѣ и сверхчувственное могло проявляться для чувствъ, пусть тотъ объяснитъ, обратившись къ Откровенію, какимъ образомъ безтѣлесная и невидимая душа Моисея могла сдѣлаться видимою какъ бы тѣлесно во время преображенія Спасителя апостоламъ, или какимъ образомъ душа Самуила говорила съ Сауломъ невидимо, какъ бы видимая ⁴. Для Эригены положеніе о духовности по существу всего матеріальнаго, часто повторяемое и разъясняемое имъ, будучи слѣдствіемъ ученія о проявленіи во всемъ Самого абсолютнаго Духа, Его мысли и воли, имѣло особое значеніе въ виду развиваемаго имъ далѣе ученія о возвращеніи всего въ Бога.

Изображеніе указанной конституціи чувственнаго міра и дается, какъ сказано, въ повѣствованіи книги Бытія о шести дняхъ творенія, означающихъ послѣдовательные моменты созерцанія, при чемъ взоръ бытописателя съ каждымъ новымъ моментомъ какъ бы нисходитъ отъ общаго и отвлеченнаго къ частному и конкретному. Міръ вообще есть проявленіе непостижимыхъ божественныхъ идей; бытописатель обозначаетъ ихъ наименованіями неба, или бездны, и земли, называя землю невидимою и неустроенною, и бездну—покрытою тьмою (Быт. I, 1—2). Созданіе свѣта въ первый день (I, 3—5) и означаетъ вообще исхожденіе идей, или первоначальныхъ

¹ I, 58, с. 501.

² I, 59, с. 502—503.

³ I, 55, с. 495; 61, с. 503.

⁴ III, 13, с. 661—662; III, 17, с. 679A.

причинъ всего, изъ ихъ непостижимости въ дѣйствіи,—произведеніе ими опредѣленныхъ формъ и видовъ, доступныхъ для познанія, т. е. вообще фактъ проявленія ихъ въ созданіи конечнаго міра ¹. Но между неизмѣнностію чисто духовнаго, сверхчувственнаго міра идей, и между постоянною текучестью матеріальнаго, чувственнаго міра должно быть нѣчто среднее, какъ относительно лишь неизмѣнный субстратъ чувственныхъ вещей, приближающійся по своей природѣ къ чисто духовному бытію. Это суть простые элементы, или стихіи, обозначаемые именемъ тверди или неба, полагаемаго между водами (второй день, I, 6—8). Они наполняютъ собою весь міръ и все проникаютъ и изъ качественностей ихъ слагаются всѣ матеріальныя тѣла ². Основаніемъ же существованія различныхъ предметовъ въ области акциденціального бытія, субстратомъ котораго служатъ простые элементы, являются субстанціальныя формы, или субстанціи (идеи частныхъ предметовъ, какъ объектъ видовыхъ понятій); имъ именно принадлежитъ и сила размноженія, проявляющаяся въ мірѣ органическомъ. Субстанціальная форма, въ отличіи ея отъ текучести акциденцій, и разумѣется подъ сушею, или землею, выдѣляемою изъ воды и производящею растенія въ третій день (I, 9—13) ³. Изъ отдѣльныхъ предметовъ чув-

¹ III, 24—25. Cf. 25, c. 692C: *Fiat ergo lux, inquit Deus, hoc est, procedant primordiales causae ex incomprehensibilibus naturae suae secretis in formas comprehensibiles, intellectibusque contemplantium se manifestas.*

² III, 26—27 (698C). Cf. 26, c. 696B: *Fiat firmamentum in medio aquarum, hoc est, fiat soliditas simplicium elementorum inter profunditatem rationum suarum, et mutabilem fluxum corporum eorundem concursu compositorum.*

³ III, 27 (698C)—31. Cf. 27, c. 702B: *Congregentur ergo aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum, et appareat arida. Nisi enim contemplativus animus fluctuantem materiae adhaerentisque ei formae instabilitatem, veluti quosdam aestuantes fluctus, in unum intelligentiae locum, unus namque intellectus est materiae et adhaerentis ei formae, quoniam unum corpus efficiunt, prius colligat, forma illa substantialis, naturali soliditate suae naturae semper stabilis, mentis oculis apparere non poterit. 31, c. 709D: *Pulchre igitur, segregata multitudine accidentium stabilitate substantiae, multiplex ipsius vis, per diversas species visibiliter erumpens, herbarum lignorumque significationibus insinuat. Omnis enim species in genere, et omne genus in substantia naturaliter continetur.**

ственного міра указываются, въ частности, созданныя въ четвертый день, свѣтила на тверди небесной, т. е. свѣтящіеся міровыя тѣла въ средѣ простыхъ элементовъ или стпхій, образованныя изъ качественностей послѣднихъ (I, 13—19). Говоря о свѣтилахъ, философъ довольно долго останавливается на изложеніи геоцентрической системы міра, замѣчая въ свое оправданіе, что познаніе чувственныхъ вещей весьма полезно бываетъ для уразумѣнія духовныхъ и можетъ возводить мысль къ Самому Богу, и представителей свѣтской мудрости слѣдуетъ порицать въ томъ лишь случаѣ, когда они за тварью не ищутъ Творца ¹. Въ пятый день (I, 20—24) упоминаются существа, одаренныя чувствующею душою, которая называется „живою“ душою, т. е. животные организмы (птицы и рыбы). Душа или жизнь, впрочемъ, присуща, по Эригенѣ, всему сотворенному, и всякое тѣло, хотя бы оно казалось мертвымъ, на самомъ дѣлѣ участвуетъ во всеобщей жизни постольку, поскольку имѣетъ опредѣленную форму, не говоря уже о тѣлахъ органическихъ. Душа животныхъ, будучи неразумною, однако, не уничтожима (въ родовомъ смыслѣ), подобно тому, какъ не уничтожимо собственно и

¹ III, 32—35. Cf. 32, c. 715A: Quod ergo scriptum est: Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli, ita intelligere debemus, ac si aperte diceretur: Fiant siderea corpora clara lucidaque in quatuor elementis ubique diffusis, ex eorum qualitatibus composita. Земля, находящаяся въ центрѣ міроваго пространства, имѣетъ, по Эригенѣ, 126000 стадій въ діаметрѣ, полагая стадію въ 125 футовъ (passus). Разстояніе луны отъ земли равняется земному діаметру; луна находится на границѣ между воздухомъ и эфиромъ и въ шесть разъ меньше земли. На разстояніи трехъ земныхъ діаметровъ отъ земли, на половинѣ всего разстоянія отъ земли до звѣздной сферы, помѣщается въ эфирномъ пространствѣ солнце, около котораго вращаются семь планетъ (cf. III, 27, c. 697A—698B; Versus, S. I, ш, 13 — 20, c. 1225, чш, 19—24, c. 1231); величина солнца, по Плинію и Василию Великому, не можетъ быть опредѣлена. Границу міра составляетъ звѣздная сфера. Въ основаніи всѣхъ вычисленій философа и соображеній о міровой гармоніи лежитъ, непонятнымъ образомъ, предположеніе, будто діаметръ равняется половинѣ окружности. Cf. III, 33, c. 717A: omnis diametros ab ipsa sphaera, seu circulo, cujus diametros est, duplo superatur —; duplo enim vincitur ab ipso circulo seu sphaera, cujus medietas constituitur. Окружность земли, по Эратосѣену, 252000 стадій (по Плинію и Птоломею 180000); половина этого числа и есть, по Эригенѣ, діаметръ

тѣло въ отношеніи къ составляющимъ его элементамъ ¹. Въ шестой день (I, 24—31) говорится также о животныхъ и именно о тѣхъ, съ организаціею которыхъ одинакова тѣлесная организація человѣка. Но къ этому же дню относится и созданіе человѣка, почему рѣчь о шестомъ днѣ творенія переносится уже въ слѣдующую, четвертую книгу, предметомъ которой и является человѣкъ.

— — —
земли. Для самого Эригены, однако, предлагаемыя имъ измѣренія кажутся слишкомъ малыми при обыкновенной величинѣ стадіи. III, 35, с. 724B—726A.

¹ III, 36—40; IV, 5. Cf. 38, с. 734B: *Producant, inquit, aquae reptile animae viventis. Nec simpliciter dixit reptile animae sed cum additamento viventis, quasi anima non sit vivens.* с. 735A: *Anima siquidem omni sensu carens, motu quoque vitali veluti omnino carere videtur. Ac per hoc anima solummodo dicitur, non autem vivens anima.*

ГЛАВА VII.

Ученіе о челоуѣкѣ и о возвращеніи въ немъ всего къ Богу.

1. Ученіе о челоуѣкѣ.

Послѣ изложенія въ трехъ предыдущихъ книгахъ ученія о первыхъ трехъ формахъ природы, четвертая книга, начинаясь разсмотрѣніемъ шестаго дня творенія и представляя разсужденіе о возвращеніи всего въ природу „не сотворенную и не творящую“, должна бы положить, по намѣренію автора, конецъ сочиненію. Обиліе матеріала заставляеть его, однако, присоединить къ четвертой еще пятую книгу и уже въ послѣдней собственно и излагается ученіе о процессѣ возвращенія всего въ Бога; въ четвертой же говорится вообще о челоуѣческой природѣ, такъ какъ въ ней и чрезъ нее совершается этотъ процессъ. Обѣ книги составляютъ по объему почти половину всего сочиненія и уже это обстоятельство указываетъ на важность въ системѣ Эригены излагаемаго въ нихъ ученія.

Самого философа, при этомъ, заранѣе устрашаетъ трудность предметовъ, подлежащихъ далѣе разсмотрѣнію. Предыдущія книги, по его словамъ, представляли въ этомъ отношеніи какъ бы совершенно спокойное и безопасное для плаванія море, тогда какъ далѣе всюду будутъ встрѣчаться на пути препятствія и опасности; лишь въ надеждѣ на благоприятное, споспѣшествующее вѣяніе божественнаго Духа надѣется онъ благополучно достигнуть конца. Впрочемъ, утѣшаетъ онъ себя, для умудреннаго опытомъ разума бы-

ваетъ даже пріятнѣе испытывать и обнаруживать свою силу, встрѣчаясь съ трудностями, нежели покоиться въ бездѣйствіи. И божественнымъ повелѣніемъ также заповѣдано ему въ потѣ лица ѣсть хлѣбъ свой, т. е. питаться словомъ Божиимъ, и воздѣлывать землю Св. Писанія, хотя бы она приносила ему тернія и волчцы (Быт. III, 19), пока не обрѣтетъ онъ мѣсто Господу, селеніе Богу Іакова (Пс. CXXXI, 5), т. е. пока неустаннымъ изученіемъ божественныхъ писаній, при помощи благодати, не достигнетъ созерцанія истины, котораго лишился чрезъ паденіе перваго человѣка ¹.

Читатель вступаетъ какъ бы въ новую область, приступающая въ чтенію второй половины произведенія „О раздѣленіи природы“, не смотря на то, что она составляетъ непосредственное продолженіе предыдущаго изложенія и развиваемое въ ней ученіе прямо основывается на данныхъ этого изложенія. Неожиданнымъ болѣе или менѣе является то значеніе, какое усвоится здѣсь человѣческой природѣ. Хотя замѣчанія объ этомъ предметѣ можно было встрѣчать и ранѣе, но теперь только они становятся понятными въ ихъ истинномъ смыслѣ, и вообще—все изложенное прежде освѣщается какъ бы новымъ свѣтомъ.

Въ предыдущихъ книгахъ было раскрываемо, что все существуетъ въ абсолютномъ, божественномъ Духѣ, какъ Его мысль. Теперь утверждается относительно человѣческаго духа, что и въ немъ, какъ мыслящемъ, должно заключаться все, принадлежащее къ области конечнаго бытія, поскольку все можетъ быть разрѣшено въ его мысль. Исходнымъ пунктомъ служить при этомъ для философа повѣствованіе Библіи о твореніи человѣка и руководящею идеею является библейская идея объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ.

Разсужденіе о человѣкѣ начинается констатированіемъ факта двойственности природы человѣка въ настоящемъ, эмпирическомъ его состояніи, согласно повѣствованію о твореніи его въ самой Библіи. Человѣкъ съ одной стороны—

¹ IV, 1—2.

создается въ шестой день, на ряду съ животными, какъ одинъ изъ видовъ въ царствѣ или родѣ животныхъ, съ другой—создается для обладанія животными, какъ превышающій ихъ, создается по образу Божію. „И рече Богъ, говорится о созданіи человѣка въ шестой день, когда сотворены были и животныя: *сотворимъ человека по образу Нашему и по подобию: и да обладаетъ рыбами морскими, и птицами небесными, (и звѣрьми), и скотами, и всею землею, и всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ. И сотвори Богъ человека, по образу Божію сотвори его: мужа и жену сотвори ихъ*“ (Быт. I, 26 — 27). И въ человѣкѣ, дѣйствительно, можно, прежде всего, найти все, свойственное животнымъ: матеріальное тѣло, функціи органической жизни, внѣшнее чувство и всякаго рода неразумныя движенія; съ другой стороны—въ немъ находится то, чего нѣтъ ни въ какомъ животномъ: внутреннее чувство, какъ способность представленія и рефлексіи вообще, разумъ, какъ способность образованія абстрактныхъ понятій, соответствующихъ идеямъ, и интеллектъ, высшая сторона въ человѣческомъ духѣ, соответствующая непостижимымъ отношеніямъ его къ Самому непостижимому божественному Духу. Низшая, животная сторона его природы и называется въ Писаніи „душевымъ человѣкомъ“ (*animalis*, по Эригенѣ—животный), „внѣшнимъ“, „плотію“; высшая, духовная—„духовнымъ, внутреннимъ человѣкомъ“, „умомъ“, или „духомъ“ (1 Кор. II, 14—15; 2 Кор. IV, 16; Рим. VII, 25). Такимъ образомъ, человѣкъ есть животное, но въ то же время и не есть животное, но выше животнаго ¹.

Въ какомъ же отношеніи другъ къ другу стоятъ эти двѣ

¹ IV, 5, с. 750A—753D; с. 752C: *Videsne igitur hominem in omnibus animalibus, et omnia in homine, et super omnia hominem? Et si quis intentius naturae ipsius mirabilem ac penitus ineffabilem conditionem inspexerit, clare inveniet, eundem hominem et formam quandam in genere animalium esse, et super omnem formam animalelem subsistere, ac per hoc et affirmationem et negationem recipere, et de eo praedicari recte posse: Homo animal est; homo animal non est.* с. 753C: *Quid igitur mirum, si duplex hominis conditio intelligatur, cum ipse quodammodo duplex sit? Et quod animalibus simile est, cum animalibus, quod autem spiritualibus per se et absolute, cum spiritualibus creari.*

различныя стороны человѣческой природы, и какимъ образомъ человѣкъ, будучи животнымъ, можетъ быть въ то же время и образомъ Божиимъ? Видимая двойственность природы человѣка не должна, по Эригенѣ, на самомъ дѣлѣ нарушать единства его простого существа, хотя это на первый взглядъ кажется не вполне яснымъ. Простою же природа человѣческая должна быть, какъ образъ Абсолютнаго. Между высшею и низшею сторонами ея не только въ дѣйствительности существуетъ тѣсная связь, но онѣ какъ бы проникаютъ другъ друга взаимно: образъ Божій заключается въ животномъ и животное въ образѣ Божіемъ. Низшая сторона является какъ бы моментомъ высшей. Ибо не только различныя стороны дѣятельности души выражаютъ лишь различныя движенія ея простого существа и она присутствуетъ всегда вся во всякомъ актѣ своей жизни и дѣятельности ¹, но и самое тѣло, въ своей сущности, или по своимъ основаніямъ, все всецѣло находится въ цѣлости простой природы человека. Въ этомъ случаѣ, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи духа человѣческаго къ низшему бытію, природу человѣческую, какъ образъ Божій, и нужно мыслить, по Эригенѣ, по нѣкоторой аналогіи съ природой божественной. Какъ Богъ и находится во всемъ и превышаетъ все, весь въ міръ и весь внѣ міра, такъ и природа человѣческая — находится вся въ

¹ IV, 5, c. 754B: Disc. Quid ergo dicemus? Num humana anima simplex quaedam natura omnique compositione absoluta, an quibusdam partibus in unitatem quandam copulata credenda est? Mag. Unum firmissime teneo, simplicem videlicet omnique copula partium carentem esse, alterum vero omnino abnuo, hoc est, ullam compositionem differentium a se invicem partium recipere. Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilibum sentit; tota ipsarum rerum, ultra omnem corporeum sensum, naturam et rationem tractat, discernit, conjungit, dijudicat; tota extra et supra omnem creaturam, et seipsam, quia in numero creaturarum comprehenditur, circa suum Creatorem intelligibili motu atque aeterno, dum omnibus vitiis phantasisque purgatur, circumvolvitur. Et cum ita simplex naturaliter subsistat, suarum intelligibilium et substantialium differentiarum, veluti totius in partes divisiones recipit secundum motuum suorum numerositatem Cf. II, 23, c. 574B.

своемъ мірѣ или своей всецѣлости, и въ то же время выпадаетъ надъ всѣмъ ¹.

Но собственно такое рѣшеніе поставленнаго вопроса является лишь частнѣйшимъ приложеніемъ болѣе общаго понятія о природѣ человѣческой, какое устанавливается о ней, какъ образъ Божіемъ. Аналогія природы божественной и человѣческой должна вести на самомъ дѣлѣ, по философу, къ гораздо болѣе широкимъ выводамъ по отношенію къ человѣку. Мало сказать, что природа человѣческая существуетъ „въ своемъ мірѣ, въ своей всецѣлости“. Она существуетъ, какъ и Творецъ ея, „во всемъ вообще мірѣ видимомъ и невидимомъ“, „находится во всецѣлости всей созданной природы, ибо въ ней сотворена вся природа, и въ ней объединена, и въ нее имѣетъ возвратиться, и чрезъ нее должна получить спасеніе“. Потому-то и говоритъ апостоламъ, посылая ихъ проповѣдывать Евангеліе человѣчеству, Творецъ ея: „*проповѣдите Евангеліе всей твари*“ (Мр. XVI, 15); подъ „*всею тварію*“ разумѣется здѣсь именно человѣкъ. И если человѣкъ, образъ Божій, является въ то же время животнымъ, находится въ „родѣ“ животныхъ, то возможность этого и обуславливается вообще тѣмъ, что въ немъ, какъ образъ, сотворено все, сотворена и животная природа, или родъ животныхъ. Все же сотворено въ немъ именно для того,

¹ IV, 5, с. 759A: *imaginem in animali et animal in imagine omnino negarim, si me non moveret quod in superioribus a te definitum est, hominem videlicet in seipso ubique totum esse; ex quo datur intelligi, ut opinor, et totam imaginem in toto animali, et totum animal in tota imagine per totum hominem subsistere. Mag. Miror, cur te talia moverent, cum videas, in hoc maxime imaginem et similitudinem Dei in humana natura posse cognosci. Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse siquidem essentia omnium est, qui vere solus est, et cum in omnibus totus sit, extra omnia totus esse non desinit, totus in mundo, totus circa mundum, — — ita humana natura in mundo suo, in universitate sua, in partibus suis visibilibus et invisibilibus tota in seipsa est, et in toto suo tota est, et in partibus suis tota, partesque ejus in seipsis totae, et in toto totae; nam et extrema pars ejus et vilissima, corpus dico, secundum rationes suas tota est in toto homine, quoniam corpus, in quantum vere corpus est, in rationibus suis subsistit, quae in prima conditione factae sunt; et cum in seipsa ita sit, humana videlicet natura, totum suum excedit*

чтобы онъ былъ совершеннѣйшимъ образомъ Творца, все въ себѣ заключающаго и все превышающаго ¹.

Итакъ, человѣкъ, если судить о немъ не по чувственной видимости его природы и эмпирическому ея состоянію, а имѣть въ виду идеальную конституцію ея въ первоначальномъ состояніи, какъ созданный по образу Божію, заключаетъ въ себѣ весь міръ. Заключая весь міръ, человѣкъ въ простомъ существѣ своего духа долженъ заключать и свой животный организмъ, свое тѣло, какъ часть міра, въ особыхъ отношеніяхъ къ которой онъ находится, хотя нынѣшнее смертное тѣло и является для его духа какъ бы внѣшнимъ ². Но это положеніе, о существованіи всего въ человѣкѣ, для обычнаго сознанія должно являться не менѣе чуждымъ, нежели и положеніе о существованіи всего въ Богѣ и о проявленіи во всемъ Самого Бога. Оно требуетъ, очевидно, ближайшаго разъясненія и обоснованія.

Какъ нужно понимать это положеніе? Каждый предметъ въ мірѣ духовномъ или чувственномъ, представляетъ, какъ было уже сказано, комплексъ извѣстныхъ опредѣленій или акциденцій, связуемыхъ въ одно цѣлое субстанціей. Спрашивается: существуютъ ли предметы міра въ человѣкѣ только

¹ IV, 5, c. 760A: Et quid dixi: in mundo suo, in universitate sua [est humana natura], cum apertius pronuntiarim: in universo mundo visibili et invisibili? Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum [ipsam?] reversura, et per ipsum salvanda. Audi Creatorem ipsius dicentem: Praedicate Evangelium omni creaturae; homini profecto. IV, 7, c. 764A: Totus iste mundus sensibilis in ipso conditus est. Nulla enim pars ejus invenitur, sive corporea sive incorporea, quae non in homine creata subsistat, sentit, vivit, incorporatur. 764B: Si ergo Deus hominem in genere animalium non crearet, vel certe si omnium animalium totam naturam in homine non substitueret, quomodo universa creatura visibilis et invisibilis in eo comprehenderetur; ac per hoc rationabiliter possumus dicere, propterea Deus hominem in genere animalium voluit substituere, quoniam in ipso omnem creaturam voluit creare. Cur autem in ipso omnem creaturam voluit creare, si a me quaeris, respondeo, quia ad imaginem et similitudinem suam voluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago ejus superaret omnia creationis dignitate et gratia. IV, 8, c. 774B.

² IV, 5, c. 760D.

по своимъ субстанціямъ, или только по акциденціямъ? ¹ Если признать существованіе въ человѣкѣ всего только по субстанціямъ (т. е., очевидно, въ смыслѣ лишь способности человѣка образовывать понятія и представленія, соотвѣтствующія вѣншаей дѣйствительности), то это будетъ значить, что въ человѣкѣ не все находится. Если же признать, что все находится въ человѣкѣ и по акциденціямъ, то вѣдь въ этомъ случаѣ, повидимому, нужно будетъ приписать человѣку совсѣмъ не свойственныя ему опредѣленія и признать его какимъ-то страшнымъ и совершенно невозможнымъ существомъ ². Философъ утверждаетъ, что на самомъ дѣлѣ все существуетъ въ человѣкѣ нѣкоторымъ образомъ всецѣло, и по субстанціямъ, и по акциденціямъ. Основаніемъ для этого утвержденія является признаніе тождества бытія и мышленія и по отношенію къ конечному, человѣческому духу, какъ это признано было по отношенію къ Духу абсолютному, образомъ котораго является конечный. Все существуетъ въ человѣкѣ, насколько все можетъ быть разрѣшено въ его мысль.

Отъ природы познающаго духа неотдѣлима формальная способность познанія (*peritia*). Но не безразлично для него и его способности и не отдѣлимо отъ нихъ и самое содержаніе познанія (*disciplina*). Эригена отказывается вообще представить разумную природу лишенною способности къ познанію и самаго познанія. Хотя въ настоящее время человѣческая природа, повидимому, является на свѣтѣ неразвитою и безъ знаній, но это объясняется тѣмъ, что она находится нынѣ

¹ IV, 7, c. 764C: *quomodo in homine omnia creata sunt et in ipso subsistunt, num secundum solam essentiam, an secundum sola accidentia, an cuncta, quae considerantur in universa creatura, hoc est, secundum essentiam, speciem, differentiam et proprietatem, et omnia, quae circa ea, intelliguntur?*

² IV, 7, c. 765A: *Et si dixero, non partem universitatis, hoc est substantias, sed totum in homine constitutum, gravissima quaestione persequeris dicendo, irrationabilitas ergo in eo facta est, et bestialitas, quadrupedalitas, volatilitas, omnesque differentiae diversorum animalium aliarumque rerum, species quoque, et proprietates, et accidentia, et cetera innumerabilia, quae ab humana natura longe distare videntur, in tantum, ut si homini inesse constiterit, non esse hominem, sed turpissimum monstrum recte judicetur.*

какъ бы въ состояніи забвенія и себя самой и своего Творца; но она всегда при этомъ можетъ найти именно въ себѣ самой то, что въ ней создано ¹. Но главный вопросъ заключается въ томъ, какъ мыслить отношеніе знанія, находящагося въ разумномъ существѣ, къ тому, что является объектомъ этого знанія? ² То и другое, повидимому, различной природы. Но въ дѣйствительности самое знаніе, по Эригенѣ, выше своего объекта, и послѣдній какъ бы разрѣшается въ знаніе, и существуетъ въ немъ истиннѣе, чѣмъ каковы онъ является, когда представляется для эмпирическаго сознанія какъ существующій самъ по себѣ. И это понятно съ точки какъ зрѣнія философа ³.

Уже установлено, что все по существу есть мысль Божества и всѣ предметы существуютъ постольку, поскольку существуетъ мыслящій или знающій ихъ абсолютный творческій Духъ. И человѣческій духъ, съ этой точки зрѣнія, по

¹ IV, 7, c. 767B: Neque enim verisimile est, Deum ad imaginem et similitudinem suam creasse mentem, cui naturaliter peritia atque disciplina non ingenuita sit; alioquin non esset mens, sed bruta quaedam irrationabilisque vita. 767C: Quamvis enim imperita et insipiens nasci videatur, quod ei accidit divini transgressione mandati, qua et suimet et Creatoris sui oblita est, doctrinae tamen regulis reformata Deum suum et seipsam, sui que peritiam et disciplinam, et omnia, quae naturaliter in ea subsistunt, in seipsa potest reperire, Redemptoris sui gratia illuminata. 768C: et quidem per hoc maxime [homo] intelligitur homo esse, quod cunctorum, quae sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem. Cf. I, 44 — 45, c. 486 — 487. Comment. in Capellam, p. 20—21, 29.

² IV, 7, c. 765D: Num unius naturae, an alterius sunt res earumque notitiae, quae in anima fiunt?

³ IV, 7, c. 766B: Nam si rerum omnium cognitio in divina sapientia subsistit, mellorem esse incomparabiliter eam rebus omnibus, quarum cognitio est, non temere pronuntiarim. Et si ita est, talis ordo, ut reor, ex divina providentia per universam creaturam procedit, ut omnis natura, quae sequentis se notitiam comprehendit, non solum melior et superior sit, verum etiam et ipsa notitia dignitate naturae, in qua est, praecedit eam longo, cujus notitia est. IV, 8, c. 774A: Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere judicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in seipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt.

существу своему есть также мысль или понятіе, отъ вѣка произведенное умомъ Божества и въ немъ существующее. Но эта мысль, въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ, существуетъ, такъ сказать, не на ряду съ прочими, а представляетъ объединеніе или синтезъ ихъ, и есть мысль самосознательная, можетъ мыслить все заключенное въ ней, отличая отъ всего саму себя, такъ что человѣкъ, будучи мыслию Божества, является въ то же время и образомъ Его, какъ самосознательнаго Духа ¹. Поскольку все можетъ быть предметомъ человѣческой мысли и поскольку бытіе въ дѣйствительности тождественно съ мышленіемъ, нужно признать, что все существуетъ въ человѣкѣ и по субстанціи и по акциденціямъ. Въ этомъ смыслѣ сотворено въ немъ и заключается все, свойственное животнымъ, роды и виды растительнаго царства, стихіи, изъ которыхъ слагается міръ неорганическій, ибо обо всемъ этомъ вложено истинное знаніе въ человѣческую природу, хотя бы сама она нынѣ пока и не сознавала этого ².

Съ какою рѣшительностью отстаиваетъ раскрываемое положеніе философъ IX вѣка, предупредившій нѣкоторымъ образомъ выводы новѣйшей идеалистической философіи, и насколько глубоко понимаетъ его, это видно изъ дѣлаемаго имъ нѣ-

¹ IV, 7, c. 768A: Mag. Putasne, aliud esse humanam mentem, et aliud notionem ejus in mente formantis et noscentis? Disc. Absit. Imo vero intelligo, non aliam esse substantiam totius hominis, nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in seipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt. Mag. Possumus ergo hominem definire sic: Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. Disc. Verissima et probatissima definitio hominis est ista; et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt.

² IV, 7, c. 769A: Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum, quarum notio est, substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae, in qua notio universitatis conditae, ipsius universitatis incommunicabilis substantia est; et quemadmodum notionem omnium, quae in universitate et intelliguntur, et corporeo sensu percipiuntur, substantiam dicimus eorum, quae intellectui vel sensui succumbunt, ita etiam notionem differentiarum ac proprietatum naturaliumque accidentium ipsas differentias, et proprietates, et accidentia esse dicamus?

сколько далѣе замѣчанія относительно пространственныхъ опредѣленій матеріальныхъ предметовъ, также изъ встрѣчающагося еще въ первой книгѣ разсужденія о категоріи мѣста.

Конечно, изложенное ученіе, что весь міръ, всѣ чувственные предметы существуютъ въ духѣ человѣческомъ, весьма трудно для пониманія. Однако, кому это покажется слишкомъ уже страннымъ, или совсѣмъ невѣроятнымъ, такой, замѣчаетъ философъ, если онъ не знакомъ съ науками, пусть лучше молчитъ, или пусть поучится, а не отрицаетъ безъ разбору того, чего не въ силахъ понять. Свѣдущій же въ наукахъ пусть обратитъ вниманіе на то, что для пространственныхъ опредѣленій внѣшнихъ предметовъ основаніе заключается въ самомъ духѣ, какъ умопредставляемый и непространственный самъ по себѣ законъ, по которому воспроизводится та или другая геометрическая фигура. Но если по своимъ пространственнымъ опредѣленіямъ внѣшнія тѣла существуютъ собственно въ духѣ, то что удивительнаго, что и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ они существуютъ въ духѣ же, имѣющемъ о нихъ знаніе, тѣмъ болѣе, что все матеріальное, какъ было уже показано, разрѣшается въ нематеріальные элементы ¹?

¹ IV, 8, с. 774C: Cui autem haec vel nimium abstrusa, vel penitus incredibilia videntur, si omnium naturalium disciplinarum, quas liberales appellant, imperitus est, aut sileat, aut discat, ne incautus repugnet his, quae intelligere non valet; si doctus, plane videbit, ut de una earum exemplum proferamus, figuras geometricas non in seipsis naturaliter subsistere, sed in rationibus ipsius disciplinae, cujus figurae sunt,—trigonum siquidem, qui corporeo sensu in aliqua materia conspicitur, profecto illius, qui animo inest, quaedam sensibilis imaginatio est,—ipsumque trigonum, qui in animo disciplinabili subsistit, intelliget rectoque iudicio, quid praestantius sit, ponderabit, num figura trianguli, an ipse triangulus, cujus figura est. Et inveniet, ni fallor, illam quidem figuram vere figuram esse, sed falsum triangulum, illum vero triangulum, qui in arte subsistit, illius figurae causam esse, verumque triangulum. Et non dico phantasticum triangulum, qui ex animo descendit per memoriam in sensus, et per sensus in sensibiles figuras, neque illum, qui iterum ex figura sensibili per corporeum sensum memoriae infigitur, sed illum ipsum, qui in ipsa disciplina uniformiter permanet, ubi simul est linea et angulus, nec alibi linea, alibi angulus, alibi medium, a'ibi extremum, — — sed in una eademque notione geometrici animi praedicta omnia unum sunt, et totum in singulis, et singula in toto intelliguntur, et in ipso intellectu unita sunt, quia ipse omnium, quae intelligit,

Опредѣленность не только матеріальныхъ предметовъ въ пространственномъ отношеніи, но и всѣхъ вещей съ какою бы то ни было стороны, создается, по Эригенѣ, логическимъ дѣйствіемъ опредѣленія (*definitio*), присущимъ самому духу и неотдѣлимымъ отъ него. „Мѣсто“ (*locus*) въ широкомъ смыслѣ слова, какъ одна изъ категорій, опредѣляющая какъ бы границы предмета и положеніе его въ средѣ другихъ, и есть именно „опредѣленіе“, существующее въ духѣ, такъ что въ духѣ находятся „мѣста“ всѣхъ предметовъ. Вообще, все низшее въ сравненіи съ разумнымъ духомъ, ангельскимъ или человѣческимъ, опредѣляется этимъ духомъ и въ немъ существуетъ; самъ же разумный духъ какъ бы объемлетъ Духомъ божественнымъ и въ Немъ находится ¹. Хотя для обычнаго сознанія одно тѣло или предметъ является какъ бы вмѣстилищемъ другого, напр., воздухъ, вода для находящихся въ нихъ предметовъ, эфиръ для міровыхъ тѣлъ, и этому соотвѣтствуетъ и обычное словоупотребленіе, но это бываетъ, по философу, лишь вслѣдствіе неяснаго различенія истиннаго положенія дѣла ². Въ дѣйствительности же матеріальные предметы не имѣютъ сами по себѣ опредѣлен-

substantialis ratio est, ex qua geometricorum corporum formulae specificantur. — Si ergo geometrica corpora, sive in phantasiis memoriae, sive in aliqua materia sensibili formentur in notionibus suis rationabilibus, omni phantasia atque materia carentibus, super omne, quod sensu corporeo percipitur, vel in memoria figuratur, subsistunt: quid mirum, corpora quoque naturalia ex qualitatibus elementorum mundi composita, in ea natura, in qua eorum notitia est, subsistere, praesertim cum omnia, quae circa corpora sentiuntur, incorporea sint?

¹ I, 40, c. 483B: *concluditur, nil aliud esse locum, nisi naturalem definitionem, modumque, positionemque uniuscujusque sive generalis sive specialis creaturae.* I, 43, c. 485B: *Atqui definitiones corporum, rerumque ratione carentium, non alibi nisi in anima rationabili sunt. In ea itaque et loci omnium, quae localiter comprehenduntur.* 485D: *Videsne itaque, non aliud esse locum, nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint, sive intellectu comprehensa?* 486A: *Si autem omnis intellectus praeter Deum non a seipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.*

² I, 38, c. 481A: *Videsne itaque, qua consuetudine rerumque significandarum necessitate, inops verarum rerum discretionis humanitas has abusivas rerum denominationes repperit [terram, aquam etc. loca nominans]? — Quae omnia,*

ности и не могут сообщать ее чему-либо другому. Если стать на высшую точку зрѣнія, то нужно признать, что ни одно тѣло не можетъ имѣть опредѣленнаго мѣста въ окружающей его матеріальной средѣ при постоянной ея текучести и измѣняемости, но что этихъ мѣстъ безчисленное множество; мало того, каждое тѣло, насколько оно является матеріальнымъ, по своимъ элементамъ до безразличія тождественно съ окружающею его средою и есть просто лишь не отличающаяся отъ нея часть ея ¹.

Но философъ, съ другой стороны, видитъ и тѣ затрудненія, къ какимъ приводитъ положеніе о существованіи всего въ духѣ, утверждаемое на основаніи признанія тождества мысли и бытія вообще для самосознательныхъ субъектовъ, какъ для Бога, такъ и для человѣка. Не говоря уже о трудности рѣшенія вопроса, какое различіе должно быть между человѣкомъ и ангеломъ, когда оба они являются самосознательными разумными существами, почему говорится, что только въ человѣкѣ сотворено все ², является недоумѣніе: если знаніе человѣка о себѣ и о низшемъ его бытіи есть сущность его самого и этого бытія и если, въ то же время, сущность всего есть знаніе о всемъ Самого Бога, не возникаетъ ли необходимость признать какъ бы двойственность сущностей (при чемъ оставляется еще въ сторонѣ вопросъ о томъ, какимъ образомъ и самая человѣческая природа, будучи единою, на самомъ дѣлѣ существуетъ во множествѣ отдѣльных индивидуумовъ)? Эригена утверждаетъ, что этой двойственности не должно быть. Одинъ и тотъ же объектъ существуетъ и въ божественной мысли, и въ мысли человѣка, и только неодинаково освѣщается, такъ сказать, съ двухъ сторонъ: съ абсолютною интенсивностію и во всемъ объемѣ, помимо всякой сложности и измѣнчивости акциденціального бытія—со стороны божественнаго сознанія, и съ несравненно

vera ratione discretionis naturarum consulta, non loca, sed partes mundi suis locis circumscripta conspiciuntur.

¹ I, 46, с. 487—489.

² IV, 7, с. 762—764; IV, 8, с. 772—773; cf. III, 37, с. 732—733.

меньшею степенью ясности и полноты, какъ нѣчто сложное и измѣняющееся—со стороны человѣческаго сознанія ¹. Но какъ это возможно, онъ не разъясняетъ. Очевидно, къ этому вопросу и сводится до извѣстной степени разсмотрѣнный выше вопросъ: какимъ образомъ все вмѣстѣ и вѣчно, и сотворено. Какъ вѣчное, все существуетъ въ Богѣ и для Бога; временнымъ и сотвореннымъ вѣчное является постольку, поскольку отерывается для конечнаго духа и въ немъ существуетъ. Не подвергая этого послѣдняго вопроса вторичному разсмотрѣнiю съ новой точки зрѣнiя, философъ останавливаетъ вниманiе лишь на выводахъ, какiе вытекаютъ изъ приведеннаго ученiя о человѣкѣ, какъ заключающемъ въ себѣ все сотворенное, по отношенiю къ вопросу о самомъ актѣ первоначальнаго происхожденiя человѣка и вмѣстѣ всего мiра.

Такъ какъ все создано въ человѣкѣ и человѣкъ представляетъ единство всего сотвореннаго, то мгновенное творенiе мiра и было творенiемъ именно самого человѣка и въ немъ всего. Если же творенiе мiра было не чѣмъ инымъ, какъ творенiемъ человѣка, то, очевидно, въ отношенiи къ человѣку должны быть истолкованы и различные моменты этого творенiя.

¹ IV, 7, c. 770C: Siquidem intellectus omnium in divina sapientia, substantia est omnium, imo omnia; cognitio vero, qua seipsam in seipsa intelligit, intellectualis et rationalis creatura, veluti secunda quaedam substantia ejus est, qua se novit solummodo, se nosse et esse et velle, non autem quid sit. 770D: Disc. Duas igitur substantias hominis intelligere debemus, unam quidem in primordialibus causis generalem, alteram in earum effectibus specialem. Mag. Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia; ibi simplex omnibusque accidentibus absoluta omnem effugit contuitum et intellectum, hic compositionem quandam ex quantitativis et qualitativis, ceterisque, quae circa eam intelliguntur, accipit, per quam mentis recipit intuitum. IV, 9, c. 779B: Quemadmodum intellectus omnium, quae Pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est, et cunctorum, quae circa eam naturaliter intelliguntur, substitutio, ita cognitio omnium, quae Patris Verbum in humana anima creavit, essentia est eorum, omniumque, quae circa eam naturaliter dignoscuntur, subjectum. 779C: Non quod alia sit omnium essentia, ut saepe diximus, in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur

Созданіе свѣта, какъ было сказано, означаетъ вообще проявленіе непостижимыхъ пдей въ ихъ дѣйствіяхъ. Это проявленіе и есть проявленіе ихъ именно для сознанія конечныхъ существъ, и предполагаетъ созданіе прежде всего, такъ сказать, свѣта конечнаго сознанія. Августинъ разумѣетъ подъ первозданнымъ свѣтомъ ангельскую природу; но съ не меньшимъ правомъ здѣсь можно видѣть указаніе и на природу человѣческую, при чемъ этотъ свѣтъ въ сотворенной природѣ возможенъ подъ условіемъ лишь постоянного воздѣйствія на нее Творца ¹. И разумная природа ангеловъ, и природа человѣческая получили начало въ одинъ моментъ, при чемъ можно сказать, что одна природа какъ бы заключается и сотворена въ другой, въ виду возможности взаимнаго познанія и вообще возможности тѣснѣйшаго единенія ихъ чрезъ одинаковое отношеніе къ познаваемому объекту ². Отдѣльные индивидуумы самой человѣческой природы сотворены всѣ вмѣстѣ, но при первоначальномъ и общемъ созданіи ея они не имѣютъ еще, по философу, индивидуальнаго сознанія (очевидно, вслѣдствіе одинаково безразличнаго, такъ сказать, отношенія къ содержанію сознанія), а получаютъ его по мѣрѣ своего появленія въ настоящемъ мірѣ ³.

¹ Homil. c. 290C.

² IV, 9, c. 779D: Nulla igitur creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit, non loco, non tempore, non dignitate, non origine, non aeternitate, et simpliciter nullo praecessione modo; ipsa vero cognitione et dignitate, non autem loco vel tempore praecedit ea, quae cum ea, et in ea, et infra eam creata sunt; his vero, quibus condignitate naturae aequalis est, caelestibus, videlicet essentiis, concreata est. 780B: Natura itaque intellectualis et rationalis angelica in natura intellectuali et rationali humana facta est, quemadmodum et humana in angelica per reciprocam cognitionem, qua et angelus hominem intelligit, et homo angelum. Nec mirum. Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo quod intelligis, intellectus tuus efficio, et ineffabili quodam modo in te factus sum. 780C: Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus. IV, 10, c. 783A.

³ IV, 9, c. 776D: Nam in illa primordiali et generali totius humanae naturae conditione nemo seipsum specialiter cognoscit, neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita. Illic namque omnes homines unus sunt, ille profecto ad imaginem Dei factus, in quo omnes creati sunt. 777A: unusquisque in communione humanae natu-

Все дальнѣйшее, о чемъ говорится послѣ рѣчи о созданіи свѣта, создается уже въ человѣкѣ, но не въ смыслѣ лишь отраженія всего въ человѣческомъ сознаніи, а по самому существу, хотя самъ человѣкъ вводится въ повѣствованіе уже въ концѣ, какъ заключеніе всего, подобно большому числу, заключающему въ себѣ предшествующія меньшія числа ¹. Въ человѣкѣ полагаются простые элементы, или стихіи міра, обозначаемаы наименованіемъ тверди, созданной во второй день. Въ немъ находится устойчивость субстанціи и подвижность акциденцій и органическая жизнь, о которыхъ говорится въ повѣствованіи о третьемъ днѣ. Созданіе свѣтилъ въ четвертый день объясняется въ данномъ случаѣ философомъ въ переносномъ смыслѣ, какъ означающее дарованіе человѣку внѣшняго чувства. „И ты не удивляйся, говоритъ онъ, что то, что является въ человѣческой природѣ, т. е. тѣлесныя чувства, обозначается чрезъ наибольшія тѣла міра, т. е. небесныя тѣла; ибо истиннѣйшій разумъ учитъ насъ, не оставляя никакихъ сомнѣній, что одинъ человѣкъ, — и исключительно одинъ, — больше всего видимаго міра, не по величинѣ частей, но по достоинству гармоніи разумной природы. Ибо если душа незначительнаго червя выше, нежели солнечное тѣло, освѣщающеее весь міръ, какъ научаетъ святой отецъ Августинъ, и отдается, слѣдовательно, предпочтеніе самой послѣдней, какой бы то ни было жизни предъ первымъ и самымъ высшимъ тѣломъ, согласно съ достоинствомъ ея сущности: что удивительнаго, если всѣ тѣла цѣлаго міра поставляются ниже человѣческаго чувства?“ Не чувство существуетъ ради чувственныхъ предметовъ, а эти предметы ради чувства. И

rae nec seipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, juxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.

¹ IV, 10, c. 782A: Siquidem luce clarius datur intelligi, in omnibus. quae ante constitutionem hominis narrantur, ipsum fuisse creatum, imo omnia in ipso constituta. 782C: Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Omnis enim numerus major minorem intra se numerum concludit.

вообще нужно признать, что какъ умопредставляемыя основанія созданной Богомъ вселенной, насколько они могутъ быть постигаемы, созданы въ умѣ человѣка, такъ точно чувственные формы, количества, качества, насколько онѣ могутъ быть доступны чувству, имѣютъ причины для себя въ чувствѣ человѣка и въ немъ существуютъ ¹. Въ человѣкѣ находится, наконецъ, и „родъ“ (genus) животныхъ, о которыхъ говорится въ повѣствованіи о пятомъ и шестомъ днѣ, какъ было уже замѣчено о томъ.

Итакъ, о человѣческой природѣ, какъ образѣ Божиемъ, по ея идеальной, такъ сказать, сущности, устанавливается понятіе, какъ о единствѣ всего сотвореннаго, и все низшее человѣческаго духа признается существующимъ въ духѣ. Но настоящее, эмпирическое состояніе человѣка вовсе, повидимому, не подтверждаетъ такого понятія. Не человѣкъ нынѣ заключаетъ въ себѣ чувственный міръ и господствуетъ надъ нимъ, а напротивъ, міръ, какъ нѣчто внѣшнее, окружаетъ человѣка; уже собственное тѣло человѣка является внѣшнимъ для его духа, и духъ стоитъ въ извѣстной зависимости отъ него и, чрезъ него, отъ окружающаго его міра. Однако богословіе учитъ, что настоящее состояніе человѣка и міра не есть нормальное, но есть слѣдствіе грѣхопаденія человѣка, уклоненія его отъ своего Первообраза ².

¹ IV, 10, с. 784C: Et ne mireris, quae in humana natura videntur, sensus dico corporeos, per majora mundi, hoc est, per caelestia corpora significari; verissima quippe ratio incunctanter nos docet, unum hominem et singulariter unum majorem esse universo mundo visibili, non mole partium, sed harmoniae rationalis naturae dignitate. Nam si melior est anima vermiculi, ut sanctus pater Augustinus edocet, quam corpus solare totum mundum illustrans; vita siquidem extrema, qualiscunque sit, primo corpori pretiosissimoque dignitate essentiae praeponitur: quid mirum, si omnia totius mundi corpora humano sensui posponentur? 785B: Hinc datur intelligi quemadmodum universitatis conditae intelligibiles rationes, in quantum intelligi, possunt, in hominis intellectu creatae sunt, ita ejusdem universitatis sensibiles species et quantitates et qualitates, in quantum sentiri possunt, in humano sensu conditionis suae causas constituunt atque subsistunt.

² IV, 10, с. 782C: Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur, sed ejus universitatem omnino sibi subditam administraret — —. Si vero Creatorem deserendo ex dignitate suae naturae in eum caderet, inter par-

Какъ было замѣчено выше, человѣкъ нынѣ представляетъ изъ себя какъ бы двойственное существо: онъ есть и образъ Божій, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, животное, сходное по природѣ со всѣми прочими животными. Образомъ Абсолютнаго онъ не перестаетъ быть по высшей сторонѣ своей природы и въ то время, когда является животнымъ. Богъ, абсолютный Духъ, есть самосознательный духъ, который производитъ все и во всемъ проявляется, и вмѣстѣ съ тѣмъ отличается и отличаетъ Самъ Себя отъ всего, производимаго Имъ, и ни въ чемъ не познаваемъ. Человѣческій духъ, хотя не творитъ ничего новаго въ собственномъ смыслѣ, но проникаетъ во все сотворенное своимъ познаніемъ и освѣщаетъ все, какъ бы вторично свѣтомъ сознанія, причемъ порожденіе имъ самаго познанія изъ собственныхъ нѣдръ о всемъ, что создано въ немъ же, можетъ быть названо твореніемъ въ нѣкоторомъ смыслѣ ¹. Кромѣ того, душа сама творитъ себѣ нынѣ, хотя изъ готовыхъ уже элементовъ, тѣло и проникаетъ его, оживляя и приводя его въ движеніе и управляя имъ, по образу отношеній Творца ко всей вселенной; творимое ею тѣло является отображеніемъ ея, какъ бы „образомъ образа Божія“. При этомъ, сама она остается непостижимою по своей сущности, подобно Творцу, ни для себя, ни для иной твари. Такъ учить о природѣ человѣка св. Григорій Нисскій, изъ котораго Эригена приводитъ въ данномъ случаѣ длинныя выписки ².

Но Григорій же Нисскій, рассуждая далѣе о степени подобія человѣческой природы ея Первообразу, въ низшей сто-

tes ejus ignobiliter deputatus, divina justitia correctus suae praevaricationis poenas lueret.

¹ IV, 7, с. 765С.

² IV, 11, с. 786—793. с. 788А: Duobus autem modis maxime humanam animam ad imaginem Dei factam cognoscimus: primo quidem, quod, sicut Deus per omnia quae sunt diffunditur, et a nullo eorum potest comprehendere, ita anima totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non valet; secundo vero, quod quemadmodum de Deo praedicatur solummodo esse, nullo modo autem definitur quid sit, ita humana anima tantummodo intelligitur esse, quid autem sit, nec illa ipsa, nec alia creatura intelligit. Cf. De imagine XI, XIII, XIV XV (A; CF: XI, XIV, XV, XVI). Cf. II, 24—29, с. 580А—598С (27, с. 585ВС).

ронъ ея, по которой человѣкъ является животнымъ, въ присоединенномъ къ духу тѣлесномъ организмѣ, творимомъ самою же душою, представляющемъ различіе половъ мужскаго и женскаго и подверженномъ разрушенію и смерти,—видитъ не что иное, какъ уклоненіе ея отъ совершеннаго подобія Творцу. Если бы человѣкъ не согрѣшилъ, онъ не имѣлъ бы нынѣшняго, общаго съ животными тѣла, размноженіе же человѣчества, созданнаго, по Григорію, вмѣстѣ и въ одно мгновеніе въ единомъ человѣкѣ, совершалось бы не такъ, какъ оно совершается нынѣ. Григорій не отвергаетъ чрезъ это, что человѣкъ и въ идеальномъ состояніи долженъ былъ имѣть тѣло, но это тѣло должно было быть внутреннее, духовное и безсмертное, такое, или то самое, какое будемъ мы имѣть по воскресеніи ¹.

Выводъ Григорія объ эмпирической конституціи человѣка, какъ слѣдствіи грѣха, принимаемый и св. Максимомъ, Эригена и усвоаетъ всецѣло, хотя вслѣдствіе этого ему приходится отступить отъ мнѣнія западнаго авторитета, Августина, „святѣйшаго и божественнѣйшаго богослова“, который почти во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ съ рѣшительностію утверждаетъ, что „тѣло перваго человѣка еще до грѣха было животнымъ (animale—душевнымъ), земнымъ, смертнымъ“, хотя оно не умерло бы, если бы онъ не согрѣшилъ, и даже обратилось бы въ духовное,—который изображаетъ также подробно блаженную супружескую жизнь, какая ожидала первозданную чету, если бы не была нарушена первыми людьми данная имъ Творцомъ заповѣдь ².

¹ IV, 12—13, с. 793—803. Cf. De imag. XVI, XVII (A; CF: XVII, XVIII).

² IV, 14, с. 803B: Disc. Quid ergo respondebimus sanctissimo divinissimo-que theologo, Augustino videlicet, qui praedictis rationibus refragari videtur? Nam fere in omnibus suis libris incunctanter asserit, corpus primi hominis ante peccatum animale fuisse, terrenum, mortale, quamvis non moreretur, si non peccaret, peccando vero mortuum, sicut ait Apostolus: Corpus quidem mortuum propter peccatum. 804C: Mag. Quisquis vult et potest, respondeat: mihi autem et tibi, si placet, sufficiat, sententias sanctorum Patrum de constitutione hominis ante peccatum legere, et, quid unusquisque eorum voluit, cauta ac diligenti inquisitione quaerere. cf. 805B: Sed mirari non desino, cur illud corpus appellat animale, quod magnis laudibus exaltat tanquam spiri-

Но если настоящее состояніе человѣческой природы вызвано грѣхомъ, какъ же нужно представлять съ точки зрѣнія изложеннаго выше ученія о человѣкѣ актъ первоначальнаго паденія ея въ первыхъ людяхъ и какимъ образомъ могъ онъ произвести приписываемыя ему слѣдствія?

О первозданныхъ людяхъ и ихъ грѣхопадении повѣствуется въ первыхъ главахъ книги Бытія. Повѣствованіе Библии указываетъ, повидимому, съ очевидностію, что первые люди обладали нынѣшнею организаціею уже въ моментъ грѣхопадения, какъ рассказывается о немъ у бытописателя. Въ объясненіе этого Григорій Нисскій и Максимъ предполагаютъ, что Богъ, для котораго нѣтъ ни будущаго, ни прошедшаго, по своему предвѣдѣнію будущаго грѣхопадения людей создалъ ихъ съ самаго начала съ природою, приспособленною къ грѣховному состоянію. Эригена соглашается съ этимъ ¹. Но для него собственно нѣтъ нужды прибѣгать къ такому предположенію при томъ толкованіи, какое даетъ онъ самъ библейскому повѣствованію.

Рассказъ Библии понимается обыкновенно только въ буквальномъ смыслѣ, какой непосредственно дается текстомъ Библии; и при такомъ, не требующемъ особыхъ усилій способѣ толкованія, сущность того, что хочетъ внушить бытописатель, хорошо выражается. Но въ дѣйствительности этотъ рассказъ заключаетъ въ себѣ болѣе глубокий смыслъ, скрывая подъ покровомъ чувственныхъ образовъ и историческихъ фактовъ высшія метафизическія истины. Факты изъ области чувственнаго бытія являются здѣсь лишь символомъ и отра-

tuale atque beatum. Cf. De civ. Dei XIV, 10, 26. De bapt. parvul. De Gen. ad litteram.

¹ IV, 14, c. 807C: Haec autem sunt consequentia peccati propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo, cujus praescientia non fallitur, in homine et cum homine veluti extra hominem ac superaddita: animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bestiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus indumentique, incrementa et decrementa corporis, somni ac vigiliarum alterna inevitabilisque necessitas, et similia, quibus omnibus humana natura si non peccaret, omnino libera maneret, quaemadmodum libera futura est. Hoc autem dico Gregorium Nyssaenum sequens, expositoremque ipsius Maximum.

женіемъ и вмѣстѣ слѣдствіемъ того, что совершается въ области бытія чисто духовнаго ¹.

Бытописатель, сообщая извѣстный рассказъ о грѣхопадѣніи прародителей, представляетъ его совершившимся въ раю. Созданный изъ персти, человѣкъ вводится Творцомъ въ рай; тамъ во время сна его создается для него жена, прельщаемая затымъ змѣемъ и склоняющая своего мужа къ нарушенію данной Творцомъ заповѣди; послѣ вкушенія запрещеннаго плода отъ древа познанія добра и зла, виновные, выслушавъ божественный приговоръ, затымъ изгоняются изъ рая (Быт. II—III). Но что на самомъ дѣлѣ нужно разумѣть здѣсь подъ раемъ и что означаютъ всѣ эти факты?

Бл. Августинъ понимаетъ рай и въ духовномъ, и въ чувственномъ смыслѣ, — хотя въ одномъ мѣстѣ и у него говорится, повидимому, только о духовномъ раѣ. О духовномъ и чувственномъ раѣ говоритъ и св. Амвросій. Но вообще онъ, въ сочиненіи „О раѣ“, истолковываетъ рай въ чисто духовномъ смыслѣ, не смотря на нѣкоторыя выраженія, какъ будто указывающія на признаніе имъ и чувственнаго рая. Въ духовномъ пониманіи рая онъ слѣдовалъ, догадывается философъ, Оригену. А этотъ послѣдній „верховный истолкователь Св. Писанія“ утверждаетъ, что рай первозданныхъ людей былъ не иной, какъ тотъ, который находится на „третьемъ небѣ“ и въ который восхищенъ былъ ап. Павелъ, слѣдовательно, рай чисто духовный. И хотя изъ греческихъ отцовъ Епифаній Кипрскій осуждаетъ Оригена за такое пониманіе, но Оригену слѣдуютъ, напр., въ иносказательномъ толкованіи „кожаныхъ ризъ“, данныхъ первымъ людямъ послѣ грѣхопадѣнія (Быт. III, 21), всѣ почти и греческіе и латинскіе авторы. Въ чисто духовномъ смыслѣ объясняетъ различныя подробности библейскаго повѣствованія о раѣ и Григорій Нисскій.

¹ IV, 16, с. 829А. IV, 26, с. 856С: Haec omnia [Gen. III, 17 etc.] si secundum historiam, hoc est, secundum rerum sensibilibum, quae in hac ac de hac terra hominibus habitabili fiunt, accipiuntur, sicut multis auctoribus placuit, aut nullam, aut levissimam quaestionem gignunt; sin vero in ipsa humana natura.

Для самага Эригены несомнѣнно, что въ собственномъ и первоначальномъ смыслѣ, рай, въ которомъ должна была находиться человѣческая природа въ ея идеальномъ состояніи, могъ быть только духовнымъ и внѣпространственнымъ; чувственный рай могъ быть созданъ только развѣ какъ образъ духовнаго. Чисто духовная сама по себѣ природа, заключавшая въ себѣ весь чувственный міръ, не могла конечно находиться, въ какомъ либо чувственномъ мѣстѣ. Рай ея и есть ея идеальное, духовное состояніе, или лучше—она сама въ состояніи духовности ¹.

Если же райское состояніе человѣческой природы должно быть состояніемъ чистой духовности, между тѣмъ человѣкъ съ перваго момента своего бытія является существомъ духовно-чувственнымъ, творится и по образу Божію, и, въ то же время, на ряду съ животными, съ раздѣленіемъ на полы, это значить, по Эригенѣ, что паденіе ея послѣдовало непосредственно за моментомъ творенія, или точнѣе—не отдѣливо по времени отъ него. Не только Богъ предвидѣлъ при созданіи будущее грѣхопаденіе человѣка, но и самый грѣхъ былъ уже тогда въ человѣкѣ, предшествуя, такъ сказать явному обнаруженію себя. Августинъ замѣчаетъ, что первые люди „внутри самихъ себя начали быть злыми“ и что „злое дѣло не было бы совершено ими, если бы имъ не предшествовала злая воля“. Неразумная измѣнчивость ихъ свободной воли, созданной для избранія добра, но поработившей себя злу, была нѣкоторымъ зломъ, изначала существовавшимъ въ человѣкѣ, такъ что между моментомъ творенія и моментомъ внутреннего паденія человѣка не было никакого временнаго промежутка ².

sicut et cetera, quae de paradiso praedicta sunt, intelligantur, non parva indigent indagatione.

¹ IV, 16—18, c. 814—833; 16, c. 822A: Vera enim plantatio Dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam, hoc est, ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subjecti, ut praedictum est, creavit in Eden, hoc est, in deliciis aeternae felicitatis, et beatitudine divinae similitudinis, major et melior omni sensibili mundo non mole, sed dignitate naturae. V, 1, c. 861—862.

² IV, 14, c. 808B: Homini siquidem, non Deo, futurum erat peccatum, et consequentia peccati praecessit peccatum in homine, quoniam et ipsum peccatum

Что человѣкъ ни одного мгновенія не былъ въ раю, понимаемомъ въ духовномъ смыслѣ, въ пользу этой мысли Эригена приводитъ цѣлый рядъ аргументовъ. Никакой авторитетъ, замѣчаетъ онъ, ни божественный, ни человѣческій, не сообщаетъ, сколько времени велъ человѣкъ блаженную жизнь въ раю до паденія. Если первые люди хотя не долго были въ раю, почему не исполнили они заповѣди о размноженіи, или почему не успѣли вкусить отъ плода древа жизни, что предохранило бы ихъ отъ самаго паденія и смерти? Августинъ полагаетъ, что паденіе ихъ совершилось вскорѣ же по созданіи жены; но можетъ ли кто сказать, что Адамъ до созданія жены находился въ раю временно? Говоря о блаженной жизни перваго человѣка въ раю, Августинъ кромѣ того употребляетъ вообще выраженія, которыя означаютъ, что человѣкъ начиналъ только жить въ раю, или сталъ бы жить, если бы не согрѣшилъ. Самъ Господь называетъ діавола „человѣкоубійцею искони“ — отъ начала (Іоан. VIII, 44), т. е., по Эригену, отъ начала бытія его самого и вмѣстѣ бытія человѣка. Внутреннее движеніе собственной воли человѣка, впрочемъ, предшествовало даже нападенію на него со стороны діавола: онъ уже нисходилъ изъ райскаго блаженства въ настоящее состояніе и тогда подвергся нападенію діавола, подобно человѣку въ евангельской притчѣ, испешему изъ Іерусалима и впавшему въ руки разбойниковъ (Лк. X, 30). У Григорія Нисскаго Эригена также пытается найти основаніе въ пользу своего мнѣнія ¹.

praecessit seipsum in eodem homine. Mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit vetiti fructus gustum, quod est peccatum apertum. — — Hoc etiam ipse magister Augustinus edocet in praefati libri [De civ. Dei XIV] tertio decimo capitulo de primis hominibus dicens: «In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala. Porro malae voluntatis initium quid potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est». Ac per hoc datur intelligi, hominem peccato nunquam caruisse: sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substitisse. Nam et ipsa irrationabilis mutabilitas liberae voluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est.

¹ IV, 14—15, с. 808—813.

Такимъ образомъ, соотвѣтственно понятію чистой духовности человѣческой природы въ ея идеальномъ, райскомъ состояніи, паденіе ея могло быть, по Эрпгену, лишь внутреннимъ актомъ, и оно было притомъ актомъ мгновеннымъ, неотдѣлимымъ по времени отъ момента самаго созданія человека, или точнѣе — было актомъ трансцендентнымъ, совершившимся еще до вступленія человека въ настоящую жизнь, подлежащую условіямъ времени и пространства. Этимъ именно актомъ и опредѣлялось вступленіе человека въ условія настоящего существованія.

Въ чемъ же именно состоялъ этотъ актъ и какъ ближе опредѣлить его слѣдствія?

Духовная природа человека, являющая образъ Троицы въ интеллектъ, разумъ и внутреннемъ чувствѣ, когда находится и въ идеальномъ состояніи, заключаетъ въ себѣ нѣкоторымъ образомъ и низшую сторону человѣческаго существа. Правда, нынѣшнее матеріальное тѣло было уже слѣдствіемъ грѣха и присоединеніемъ этого тѣла къ духовной природѣ вызвано существованіе органическихъ функцій и внѣшняго чувства въ томъ видѣ, какъ они существуютъ теперь ¹. Но по своимъ основаніямъ и это тѣло всегда существовало въ духѣ; всегда присуща была духу и сила оживлять матерію; существовало всегда въ духѣ нѣкоторымъ образомъ и внѣшнее чувство, хотя только какъ моментъ внутренняго, именно, поскольку объектомъ для послѣдняго былъ и сотворенный въ человекѣ же чувственный міръ, который нынѣ является внѣшнимъ для человека ². Чувство, или собственно объектъ его, чувстви-

¹ II, 23, с. 569A: interior [sensus] coessentialis est rationi atque intellectui, exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, quam ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut aiunt Graeci, conjunctio quaedam est animae et corporis: soluto enim corpore et recedente vita penitus interimitur. 571B: [motus vitalis, quo anima corpus et nutrit, et in unum colligit, et vivificat, et ministrat, eique incrementum dat, est] motus quidam extra naturam primordialiter conditam, substantiali nostrae operationi, quae sensus interior, ut diximus, vocitatur, subjectus, inque poenam peccati additus; quo videlicet motu ea, quae post peccatum humanae naturae superaddita sunt, administrat.

² Такъ, повидимому, можно согласить съ приведеннымъ въ предъидущемъ примѣчаніи мѣстомъ, гдѣ внѣшнее чувство признается не относя-

ный міръ, и представляло возможность обольщенія, при извѣстныхъ условіяхъ, для человѣческаго духа ¹.

Чувственный міръ, какъ уже извѣстно, разрѣшается въ духовное бытіе; онъ есть по своей сущности мысль Божества и существуетъ въ божественныхъ идеяхъ и въ Самомъ Богѣ. Какъ твореніе Божіе, онъ прекрасенъ, и человѣкъ рано или поздно долженъ былъ обратиться къ познанію его. Но прежде человѣкъ долженъ былъ обратиться къ Богу, чтобы все низшее познавать затѣмъ уже въ Немъ и чрезъ Него въ истинномъ свѣтѣ. Самъ по себѣ человѣкъ не имѣлъ и не имѣетъ мудрости, но долженъ былъ получить ее отъ Бога ². Но че-

щимся къ сущности души и явившимся по соединеніи души съ матеріальнымъ тѣломъ (cf. IV, 10, с. 782С; IV, 20, с. 835А), другія мѣста, гдѣ о внѣшнемъ чувствѣ говорится, какъ о принадлежавшемъ человѣку еще въ идеальномъ состояніи. IV, 16, с. 822В: *cujus [paradisi spiritualis=humanae naturae] aqua formarum capax sensus incorruptibilis corporis, sensibilibum rerum sine ulla falsitatis deceptione phantasiis formatus*. IV, 25, с. 855А: *si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensu naturas rerum et rationes summa facilitate, omni ratiocinationis necessitate absolutus, purissime contemplaretur*. Postquam vero peccavit, per organa exterioris sensus non nisi solas sensibilibum superficies, et quantitates, et qualitates, situs quoque et habitudines, ceteraque, quae corporeo sensui succumbunt, animus percipit. Et haec omnia non per seipsa, sed per eorum phantasias attingit, quas secum tractans suum judicium saepissime fallitur. Перечисляя составныя части человѣческой природы, или точнѣе, по Эригенѣ, различныя движенія единой простой души, къ которой присоединяется матеріальное тѣло, и насчитывая вообще шесть такихъ частей (*intellectus, ratio, sensus interior, sensus exterior, motus vitalis, corpus materiale*, IV, 11, с. 786—787; VI, 16, с. 824—825; IV, 5, с. 751—753; II, 23, с. 569—573; V, 6, с. 874), онъ объединяетъ иногда внутреннее и внѣшнее чувство подъ однимъ понятіемъ—чувства (*sensus*) и указываетъ соотвѣтственно этому только пять частей (II, 23, с. 570—571; IV, 5, с. 755, 760; V, 39, с. 1020).

¹ IV, 16, с. 826А: *Et quia omne malum nec in natura rerum substantialiter invenitur, neque ex certa causa et naturali procedit; per se enim consideratum omnino nihil est praeter irrationabilem et perversum imperfectumque rationalis naturae motum: nullam aliam in universa creatura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet. Propria autem falsitatis possessio est sensus corporeus. Nulla enim alia pars humanae naturae falsitatis errorem recipit praeter sensum exteriorem, siquidem per ipsum et interior sensus, et ratio, ipse etiam intellectus saepissime fallitur*.

² V, 38, с. 1013D: *Non sapiens factus est [homo], sed capax, si vellet sapientiae. Potuit enim sapientiam capere, et ad habitum ejus pervenire, si divinum consilium nolisset spernere*.

ловѣкъ могъ, не обратившись къ Богу, устремиться прямо къ чувственному бытію и, оставляя безъ вниманія отношенія его къ бытію высшему, усвоить ему, такимъ образомъ, непринадлежащее въ дѣйствительности значеніе бытія, которое само по себѣ имѣетъ цѣнность.

И это на самомъ дѣлѣ имѣло мѣсто. Непосредственно по созданіи, сотворенный по образу Божію духъ человѣческій, по Эригенѣ, отвратился отъ своего Творца и, обратившись къ себѣ самому, въ то же время обратился къ чувственному міру, довѣривъ всецѣло внѣшнему чувству, представляющему для него образъ этого міра, и увлекаясь чувственнымъ наслажденіемъ. Актъ паденія и заключался въ нарушеніи естественнаго и указаннаго Самимъ Творцомъ порядка отношеній, въ какихъ долженъ былъ находиться человѣкъ къ Богу и къ твари, предпочтеніе твари Творцу. Въ основѣ этого нарушенія лежало съ одной стороны—нежеланіе человѣка повиноваться высшему себя Существо, или гордость, съ другой — стремленіе къ услажденію чувственностію ¹.

Когда человѣкъ оставилъ Бога, Богъ съ Своей стороны предоставилъ собственнымъ его неразумнымъ хотѣніямъ и движеніямъ съ тѣмъ, чтобы онъ опытомъ убѣдился, какое значеніе имѣетъ благодать Создателя и къ чему приводятъ неразуміе и гордость самого человѣка. Такимъ образомъ произошло ниспаденіе человѣка изъ идеальнаго состоянія въ настоящее, эмпирическое. Духъ человѣческій только въ повиновеніи Творцу и Его законамъ имѣлъ основаніе для своего господства надъ чувствомъ и вообще низшею стороною человѣческой природы и надъ чувственнымъ міромъ, созданнымъ въ этой природѣ.

¹ IV, 22 c. 843C: Ordo itaque divinae legis erat, primum Creatorem cognoscere ejusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, sive interius in rationibus, sive exterius in formis sensibilibus ad laudem Creatoris referre. Hanc autem divinae legis ordinem homo superbiendo spernens, Creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae exteriori pulchritudini proposuit. IV, 23, c. 848A: Superbia itaque animi, carnalisque sensus illicita delectatio, sibi invicem copulatae, naturam humanam mortis damnationi tradiderunt. II, 25, c. 582C: Prius enim, ut arbitror, ad se ipsum, quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus.

Но когда онъ вышелъ изъ повиновенія Творцу и добровольно ввѣрилъ себя чувству, послѣднее въ свою очередь само перестало повиноваться ему. Произошло внутреннее раздѣленіе въ природѣ человѣка, эмансипація чувства отъ духа или интеллекта, какъ бы разводъ мужа и жены, по выраженію Эригены ¹. Образъ чувственного міра, даваемый чувствомъ, возсталъ предъ духомъ, какъ нѣчто внѣшнее, какъ бы призракъ, неотразимо дѣйствующій на человѣка и возникшій изъ собственныхъ нѣдръ человѣческой природы, такъ какъ чувственный міръ на самомъ дѣлѣ заключается въ человѣкѣ же, въ его чувствѣ. Но этотъ призракъ, какъ психическое явленіе, совершенно реаленъ; самая возможность его объясняется только тѣмъ, что въ психической природѣ человѣка заключаются всѣ элементы, изъ которыхъ онъ строится. Призрачность его для сознанія состоитъ лишь въ томъ, что обычное сознаніе не умѣетъ разрѣшить его въ чисто духовное бытіе. Въ настоящей жизни онъ имѣетъ для человѣка вообще необходимое значеніе. Только для философа, который силою своего ума, путемъ анализа, разрѣшаетъ все чувственное въ духовное бытіе, значеніе его становится яснымъ, такъ какъ для философскаго сознанія истинное бытіе есть только то, которое постигается однимъ умомъ, а бытіе преходящее, матеріальное, пространственное и временное, есть небытіе, и предметы чувственного міра суть не болѣе, какъ преходящіе образы, какъ бы эхо, или тѣнь и отраженіе истиннаго бытія ².

Отдѣленіе низшей чувственной стороны въ природѣ человѣка отъ высшей, духовной и возобладаніе первой надъ по-

¹ IV, 25, с. 855C: Ideoque Deus superbiam humanac naturae spernere volens, propriis suis irrationabilibus libitisque motibus hominem permisit abuti, ut in seipso probaret, quid sui Conditoris gratia meritumque obedientiae, et quid irrationabilis motus superbaque mandati transgressio sibi conferret. Ac per hoc veluti divortium quoddam maris et feminae subsequutum est inter animum et sensum; non enim obtemperat sensus corporeus jussionibus animi juxta leges naturae.

² I, 6, с. 445B: Quartus modus essendi et non essendi. V, 25, с. 914A: Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt.

слѣдней нашло особое выраженіе въ созданіи душою чело-
вѣка внѣшняго смертнаго тѣла, которое является частію внѣш-
няго міра и вмѣстѣ органомъ для души при дѣйствованіи ея
въ этомъ мірѣ. Хотя говорится о созданіи этого тѣла Самимъ
Творцомъ изъ персти (Быт. II, 7), но говорится, по Эригенѣ,
въ несобственномъ смыслѣ: Богъ только попускаетъ душѣ со-
гласно ея хотѣніемъ образовать для себя тѣло изъ извѣст-
ныхъ элементовъ, имѣя въ виду особаго цѣли. Богомъ непо-
средственно сотворено внутреннее, духовное тѣло, о которомъ
было сказано выше, сотворено при этомъ для всѣхъ индиви-
дуумовъ человѣческой природы вмѣстѣ. Внѣшнее же тѣло,
которое происходитъ нынѣ чрезъ плотское рожденіе по образу
животныхъ, создала въ первый разъ душа челоѣка и соз-
даетъ до нынѣ въ каждомъ челоѣкѣ¹. По отношенію къ ду-
ховному тѣлу, которое неразрушимо и всегда присуще духов-
ной природѣ челоѣка, будучи недоступно для чувственнаго
представленія, это „сверхприданное“ тѣло (*corpus superaddi-
tum*) является какъ бы оболочкою и разрѣшится въ него по
воскресеніи. Въ творческой дѣятельности души при созданіи
ею этого тѣла отражается достоинство ея, какъ образа Творца,
и самое тѣло является въ извѣстной степени „образомъ образа“. Тѣмъ не менѣе, само по себѣ, оно свойственно лишь живот-
нымъ, и поскольку челоѣкъ, какъ разумное существо, хочетъ
предаваться неразумнымъ влеченіямъ животной природы, быть

¹ II, 23, с. 571C: *Et ne aestimes, nos his verbis docere velle, praedictam humanae naturae trinitatem ad imaginem Dei in paradiso conditam, priusquam peccaret, omnino corpore caruisse: absit, absit a nobis hoc dicere, aut quodammodo putare; semel enim et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit, corpora dico caelestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere non est dubitandum. II, 24—26, с. 580—584. 24, с. 580B: Anima namque incorporeales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat, in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat, inque sensibilem notionem producat. 26, с. 584A: Et num tibi videtur credibilius ducendum, mortalem hominem mortalem sibi carnem fecisse, quam ipsum Deum per se creasse, sed tantum permisisse et admonuisse? Deus enim immortalis est, et quodcunque per se ipsum facit, immortale est. IV, 12, с. 801D*

животнымъ предосудительно для него ¹. Такъ понимаетъ философъ сущность грѣхопаденія и его слѣдствія.

Внѣвременный трансцендентный актъ паденія человѣческой природы, состоявшій во внутреннемъ отпаденіи ея отъ Бога и повлекшій за собою какъ бы раздвоеніе ея и присоединеніе къ ней животнаго организма съ различіемъ половъ, совершился вмѣстѣ и единократно во всѣхъ индивидуумахъ рода человѣческаго. Какъ всѣ созданы вмѣстѣ въ первоначальномъ единствѣ, такъ что, по Григорію Нисскому, въ словахъ Библіи: „и рече Богъ: „сотворимъ челоѣка по образу Нашему и подобію“, „и сотвори Богъ челоѣка, по образу Божію сотвори его“ (Быт. I, 27), нужно подъ челоѣкомъ разумѣть все челоѣчество, такъ, въ силу первоначальнаго единства всѣхъ, всѣ вмѣстѣ и пали, и подъ Адамомъ, въ словахъ апостола: „о Адамъ вси умираютъ“ (1 Кор. XV, 22), нужно разумѣть, по Эригенѣ, всю вообще челоѣческую природу. Но въ настоящій видимый міръ отдѣльные индивидуумы нисходятъ изъ трансцендентной области лишь постепенно, въ порядкѣ временъ, извѣстномъ одному Творцу. Первый Адамъ нисшелъ въ этотъ міръ ранѣе другихъ, но это нисшествіе было уже слѣдствіемъ общаго паденія всей челоѣческой природы. Грѣхъ міра, вземлемый или уничтожаемый Агнцемъ Божіимъ, Христомъ (Іоан. I, 29), и есть грѣхъ всей челоѣческой природы. Это и есть первородный грѣхъ (*peccatum originale*), т. е. грѣхъ общаго всѣмъ происхожденія (*peccatum communis omnium originis*), обусловившій появленіе всѣхъ въ условіяхъ нынѣшняго эмпирическаго существованія. При этомъ самое плотское рожденіе, происхожденіе *отъ похоти плотскія и отъ похоти мужескія* (Іоан. I, 13), налагаетъ нынѣ на рождающихся младенцевъ осужденіе вѣчной смерти, отъ котораго освобождаетъ только новое, духовное рожденіе отъ Бога въ крещеніи ².

¹ IV, 6, с. 762B.

² IV, 12, с. 799A: *omnes homines semel et simul facti sunt in illo uno homine, de quo scriptum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et: In quo omnes peccaverunt; adhuc*
22*

Изображеніе понимаемаго такимъ образомъ, съ метафизической точки зрѣнія, общаго всей человѣческой природѣ паденія и его слѣдствій и предлагается, по Эригенѣ, въ формѣ историческаго разсказа въ библейскомъ повѣствованіи о первозданныхъ мужѣ и женѣ, о нарушеніи ими заповѣди Творца въ раю и изгнаніи ихъ изъ рая. Подобно тому, какъ въ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи міра и вмѣстѣ человѣка, совершившееся въ одно мгновеніе распредѣлено въ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ моментовъ, такъ точно и въ повѣствованіи о паденіи человѣка то, что совершилось непосредственно по созданіи міра и человѣка и какъ бы одновременно съ этимъ созданіемъ, или точнѣе—совершилось внѣ времени и пространства, представлено совершившимся какъ бы въ пространствѣ и времени и описано въ историческомъ разсказѣ, доступномъ для пониманія простаго, не философскаго сознанія и исполненномъ въ то же время глубочайшаго таинственнаго смысла ¹. Въ своемъ метафизическомъ толко-

enim ille unus omnis fuit, et in quo omnes beatitudine paradisi expulsi sunt. Comment in Ev. sec. Ioan. c. 310C: Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi, hoc est totius humanae naturae; cujus reatus nunc gratia baptismatis demittitur, ipsum vero in fine mundi, in resurrectione omnium, omnino destruetur. Est itaque originale peccatum illud, quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem Dei condita, et in qua omnes homines, ab initio mundi usque ad finem, et unum sunt, et secundum corpus et animam simul creati, leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso, nolens mandatum Dei custodire. Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent. Nam quod Apostolus ait: «sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur», non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed homine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum. Divisio quippe naturae in duplicem sexum, virilem dico et feminineum, et ex ipsis humanae processiois et numerositatis per corruptionem generatio, poena generalis peccati est, quo simul totum genus humanum praevaricatum est mandatum Dei in paradiso. Hoc igitur generale peccatum originale dicitur; nec immerito, quoniam peccatum communis omnium originis est, cujus merito mortis et corruptionis omnes homines, excepto Redemptore, debitores sumus. Cf. c. 313B. IV, 23, c. 847A. Cf. Comment. c. 297B.

¹ IV, 23, c. 848A: Ubi [Gen. III, 9 etc.] pulchre divinorum verborum tex-

ваніи этого разсказа философъ пользуется данными аллегорическаго экзегеса александрійской школы, какія находитъ у Амвросія, Григорія Нисскаго, частію также Максима.

Подъ раемъ въ Библіи, какъ уже сказано выше, нужно разумѣть самую природу человѣка въ духовномъ состояніи. Мужъ и жена этого духовнаго рая суть высшая и низшая стороны человѣческой природы, умъ, или духъ, и чувство (*αἰσθησις*, чувство, замѣчаетъ Эригена, въ греческомъ языкѣ женскаго рода) ¹. Древо познанія добра и зла, насажденное посреди рая, означаетъ, по Григорію, чувственную видимость матеріальныхъ предметовъ, могущую обольстить умъ при посредствѣ чувства, или, по Максиму, означаетъ самую видимую тварь, которая прекрасна по природѣ, но которою человѣкъ могъ воспользоваться во зло ². Древо же жизни есть „Слово и Премудрость Отца, Господь нашъ Іисусъ Христосъ“, всегда присутствующій въ человѣческой природѣ по Своему Божеству и изъ нея воплотившійся по человѣчеству ³. Подъ змѣемъ, прельщающимъ жену, разумѣется чувственное услажденіе и вмѣстѣ діаволъ, порабащующій себѣ чрезъ него человѣка ⁴. Нарушеніе мужемъ и женой божественной заповѣди въ раю и вкушеніе отъ плода древа познанія добра и зла и означаетъ отвращеніе человѣческой природы отъ Бога и склоненіе къ чувственности, по прельщенію діавола, дѣйствующаго и нынѣ на человѣка чрезъ плотское услажденіе.

tum animadvertere debemus. Ea siquidem, quae simul facta sunt, absque temporalium morularum interstitiis, propter nostram tardidatem carnalesque sensus, quibus originali peccato corrupti locis temporalibusque succumbimus, ordine quodam mirabili, mysticorum sensuum plenissimo, veluti locis temporibusque peracta contexuit.

¹ IV, 16, c. 815C; 18, c. 833A. Cf. IV, 17, c. 829—830.

² IV, 16, c. 819—829; 22, c. 842—845. IV, 16, 826D: Est igitur, ut praediximus, lignum scientiae boni et mali malitia perniciose mortiferaque, in figura boni imaginata, et hoc lignum veluti intra quandam feminam, in carnali scilicet sensu, quem decipit, constitutum; cui sensui si animus consenserit, totius humanae naturae integritas corrumpitur. IV, 22, c. 843A: Materialium siquidem superficies rerum, dum sit naturaliter pulchra, incaute et libidinose sensibus eam considerantium mortis infert occasionem.

³ IV, 16, c. 823B; V, 38, c. 1015A.

⁴ IV, 17, c. 829D; IV, 23, c. 849A.

Въ концѣ библейскаго разсказа полагается, естественно, по изреченіи приговора змію, женѣ и мужу, какъ слѣдствіе паденія, изгнаніе мужа и жены изъ рая. Но при метафизическомъ толкованіи, при пониманіи рая въ духовномъ смыслѣ, всѣ подробности повѣствованія, встрѣчающіяся ранѣе и указывающія на эмпирическую конституцію человѣческой природы, насколько имъ можетъ быть приписано фактическое значеніе въ ихъ непосредственномъ смыслѣ, являются уже слѣдствіемъ грѣхопаденія и относятся къ внѣрайскому состоянію ¹. Такъ, прежде всего, созданіе человѣка изъ персти земной, когда онъ дѣлается „живою душою“, (Быт. II, 7) означаетъ уже созданіе его по его животной организаціи, какъ бы вторичное; созданіе же по духовной природѣ имѣется въ виду въ дальнѣйшихъ словахъ, гдѣ говорится о насажденіи рая. Подъ введеніемъ въ рай созданнаго внѣ рая изъ персти человѣка (Быт. II, 8, 15) разумѣется присоединеніе „внѣшняго“ человѣка къ образу Божію, т. е. къ духовной природѣ человѣка, при чемъ оно сопровождается раздѣленіемъ на помы этого внѣшняго человѣка ². Сонъ Адама, во время котораго создается жена, есть уклоненіе духа отъ созерцанія Творца къ чувственности; онъ есть, такъ сказать, и причина грѣха, и вмѣстѣ съ тѣмъ наведенъ, или лучше попущенъ уже послѣ грѣха ³. Самое раздѣленіе на помы означаетъ изытіемъ ребра, замѣщаемаго плотію, чѣмъ означаетъ также утрата прежней внутренней силы человѣческою природою (Быт. II, 21—22). Главнѣйшимъ образомъ, впрочемъ, въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, совершившееся съ Адамомъ было, по Эригенѣ, предъизображеніемъ того, что имѣло совершиться со Христомъ. Именно, изытіе ребра Адама и сотвореніе изъ него

¹ IV, 18, с. 833B; IV, 20, с. 837—838.

² IV, 19, с. 833—835; IV, 16, с. 817—818.

³ IV, 20, с. 835C: Siquidem sopor ille et causa peccati et post peccatum immisus, et, ut verius dicam, permissus videtur esse. Nam Deum facere, quod sinit fieri, modo quodam locutionis Scriptura solet dicere. Sopor itaque ille erat animi intentionis, quo semper et inflexibiliter Creatorem suum contemplari debuerat, ad delectationes rerum materialium reflexio, et carnalis copulae appetitus, ut beatus Ambrosius exponit.

жены указывало на тайну отношенія Христа и Церкви, образующейся во время смертнаго сна на крестѣ второго Адама истекашею изъ прободеннаго ребра Его кровію и водою, т. е. таинствами причащенія и крещенія, какъ говоритъ о томъ Августинъ. Указаніе на образованіе себѣ первыми людьми смертнаго тѣла можно находить и въ замѣчаніи о препоясаніи или прикрытіи ими себя послѣ паденія листьями смоковницы (Быт. III, 7), хотя Амвросій видитъ также въ этомъ фактѣ символъ превратнаго толкованія согрѣшающимъ человѣкомъ божественнаго закона съ цѣлью прикрытія своей виновности ¹. Подъ кожаными одеждами, сдѣланными для Адама и Евы Богомъ (Быт. III, 21), также нужно разумѣть именно смертныя тѣла, данныя имъ вслѣдствіе грѣхопаденія, какъ полагаетъ Оригенъ ².

Такимъ образомъ, повѣствуемое въ Библии о первыхъ людяхъ и ихъ паденіи имѣетъ собственно символическое значеніе по отношенію къ чисто духовной дѣйствительности и трансцендентному акту паденія. Допуская въ одномъ случаѣ, повидимому, возможность созданія чувственнаго рая, какъ образа духовнаго ³, соединяя иногда самъ въ толкованіи библейскаго разсказа о первыхъ людяхъ исторически-буквальное пониманіе съ духовнымъ ⁴, въ общемъ философъ однако съ рѣшительностію настаиваетъ на пониманіи его въ духовномъ смыслѣ ⁵. Очевидно, представленіе о чувственномъ раѣ съ его точки зрѣнія, могло возникнуть для сознанія человѣка уже въ эмпирическомъ состояніи его природы, и совершившееся вообще въ области духовнаго бытія, за предѣлами пространства и времени, могло въ сознаніи первыхъ людей принять чувственно-наглядную форму уже въ качествѣ, такъ сказать, воспоминанія о прошедшемъ, сверхчувственномъ са-

¹ II, 26, с. 583; IV, 21, с. 838—839.

² II, 26, с. 584; IV, 16, с. 818.

³ IV, 16, с. 818B: Quid ergo mirum, si corporalis paradisos crearetur, per quem spiritualis paradisos significaretur?

⁴ IV, 23, с. 845 etc.

⁵ Cf. V, 1, с. 861—862.

момъ по себѣ актѣ. Но въ какое ближайшее отношеніе должно ставить извѣстныя данныя эмпирической дѣйствительности, упоминаемыя въ библейскомъ повѣствованіи, къ обозначаемому ими духовному бытію (мужъ и жена, какъ символы ума и чувства, змій, какъ символъ чувственного удовольствія и вмѣстѣ діавола), это не ясно изъ разсужденій философа.

Актъ всеобщаго паденія человѣческой природы является причиною эмпирическаго ея состоянія. Но если бы мы стали искать для самаго этого акта причину, объясняющую его, оказалось бы невозможнымъ найти такую причину. И это понятно: отступленіе человѣческаго духа отъ абсолютнаго Разума должно быть не чѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ неразумія, и не можетъ имѣть никакихъ разумныхъ основаній. Гордость его въ отношеніи къ Абсолютному и склоненіе къ чувственности не могутъ быть ничѣмъ оправданы. Самое отыскиваніе причинъ для того, что не можетъ имѣть никакой причины, должно признать, по Эригенѣ, неразумнымъ ¹. Правда, челоуѣкоубійцею искони, погубившимъ челоуѣка въ самомъ началѣ его существованія, называется въ Писаніи діаволь. Онъ внушилъ челоуѣку гордую мысль сдѣлаться собственною силою Богомъ. Онъ именно и дѣйствовалъ чрезъ плотское услажденіе, равно какъ и всегда со всякимъ плотскимъ услажденіемъ, заставляющимъ забывать Бога и все духовное, бываетъ нераздѣльно соединено дѣйствіе злаго духа ². Но вліяніе діавола не было

¹ V, 36, c. 976A: Causas autem illicitae abusiois atque perversae cupiditatis si quis vult invenire, sollicitus quaerat. Ego autem securus sum, incunctanter perspicies, quod nemo eas potest reperire. Ut enim malum incausale est, et nullo modo invenitur, unde est, ita et naturalibus bonis illicita abusio ex nulla naturali nascitur causa. Hoc autem dico, beatum Dionysium Areopagitam in libro de divinis Nominibus, et S. Aurelium Augustinum in libris de libero Arbitrio sequens. Stultum quippe est, eorum causas quaerere, quae nullo genere, nulla forma vel specie, nullo numero bonorum, quae a summo bono et Conditore omnium et facta et ordinata sunt, continentur, quoniam penitus incausale et insubstantiale est omne, quod ab eo factum non est.

² IV, 23, c. 849A: [serpens est] carnalis delectatio, per quam diabolus seducit animam, et in qua veluti principali sede habitat. 849B: alterum enim sine altero separabiliter esse non potest. Ubicunque enim fuerit libidinosus

неотразимымъ и человѣкъ не подчинился бы ему, если бы самъ не отпалъ отъ Творца. Виновнымъ въ своемъ паденіи является самъ человѣкъ. И онъ является совершенно безотвѣтнымъ предъ пробуждающимъ въ немъ сознаніе виновности голосомъ божественнаго правосудія и милосердія: „*где еси?*“ гдѣ ты нынѣ находишься? (Быт. III, 9). „Ты былъ на небѣ, подобно ангеламъ, и былъ блаженнымъ; нынѣ находишься на землѣ, подобный неразумнымъ животнымъ съ своею гордостью“¹.

Рѣчь Эригены принимаетъ патетическій характеръ, когда онъ изображаетъ эту безотвѣтность падшей человѣческой природы, примѣнительно къ тексту библейскаго разсказа. „Жена, которую Ты далъ мнѣ, она дала мнѣ отъ древа, и я ѣлъ“, отвѣчаетъ Адамъ призывающему его къ раскаянію Творцу на вопросъ: не вкусилъ ли онъ плода отъ запрещеннаго древа (Быт. III, 11—12). „Но спрашиваю у тебя, обращается философъ къ первозданному человѣку, зачѣмъ Богъ создалъ жену и далъ тебѣ?“ Нельзя сказать, что она создана именно только съ цѣлью размноженія рода человѣческаго, ибо для Бога возможно было дать другой способъ размноженія. „Не знаю, скажешь, другой причины, кромѣ указываемой и отвергнутой.—Удивляюсь, продолжаетъ философъ, почему говоришь ты, будто не знаешь того, что сдѣлано по причинѣ твоего непослушанія и гордости. Между тѣмъ я, согрѣшившій въ тебѣ и умершій чрезъ грѣхъ, знаю“. Раздѣленіе на помы произошло именно потому, что самъ человѣкъ не захотѣлъ пребыть въ томъ достоинствѣ, въ какомъ созданъ, но захотѣлъ быть подобнымъ животнымъ. „Зачѣмъ же ты слагаешь вину паденія твоего на жену,

animae contuitus, ibi absque mora aderit immundi spiritus accessus: ubicunque autem adsit diabolicae astutiae introitus, ibi non deerit universalis malitiae pruritus.

¹ IV, 21, c. 840—842; 23, c. 848B: Ac sic interrogatur: Adam, ubi es? Ac si diceret: Adam, qui, priusquam peccasses, ultra omnia loca et tempora constitutus fueris, responde nunc, praevaricator, ubi es? Eras in caelo, sicut angelica creatura, beatus; nunc in terris es, sicut bruta animalia, superbus.

когда въ тебѣ самомъ, возгордившемся и презрѣвшемъ своего Бога и поэтому оставившемъ Его, заранѣе была причина созданія жены? И это яснѣйшимъ образомъ открываетъ божественная иронія, которая говоритъ: *не хорошо быть человѣку одному; сотворимъ ему помощника, подобнаго ему* (Быт. II, 18). Какъ будто бы говорилось съ ясностію: человѣку, котораго Мы сотворили по образу и подобию Нашему, не кажется хорошо быть одному, т. е. пребывать простымъ и совершеннымъ и безъ раздѣленія его природы на помы, на подобіе ангельской природы. Сотворимъ же ему подобнаго ему помощника“, соотвѣтственно собственному его хотѣнію ¹. „Мы не порицаемъ супружествъ, замѣчаетъ тутъ же философъ, если они законны и заключаются съ цѣлію рожденія дѣтей, напротивъ, даже похваляемъ, такъ какъ они и допущены и установлены Богомъ“; оба пола, между которыми заключаются они, сотворены Богомъ. Тѣмъ не менѣе, въ плотскомъ рожденіи заключается основаніе осужденія рождающихся и плотское рожденіе есть уже слѣдствіе грѣхопаденія ².— „И ты жена, обращается далѣе философъ къ

¹ IV, 23, с. 845—847; с. 846B: Quid ergo removes in mulierem praevaricationis tuae occasionem, cum in teipso superbiente, Deumque tuum spernente, ac per hoc deserente, faciendae mulieris causa praecesserit? Quod etiam divina ironia apertissime declarat, quae dicit: Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile. Ac si aperte diceret: non videtur homini, quem ad imaginem et similitudinem nostram fecimus, bonum esse solum, hoc est simplicem atque perfectum, [universaliterque sine divisione naturae in sexus ad similitudinem angelicae naturae absolutum permanere, sed pronum proclivumque ad terrenos coitus pariter cum bestiis ruere, ac sic unitatem naturae per carnalem generationem sexusque corporeos seminaliter multiplicare, caelestium numerorum multiplicationis dignitate contempta. Faciamus ergo ei adiutorium simile, quo id, quod appetit, peragere possit, feminam videlicet, quae similiter, ut masculus, fragilis ac lubrica terrenas appetat concupiscentias.

² IV, 23, с. 846D: Sed fortassis quis dicat, quod nos conjugium prolisque procreationem reprehendimus, dum divisionem naturae humanae in masculum et feminam, quorum copula et conjugium et filiorum propagatio naturaeque augmentatio perficitur, merito peccati fuisse affirmamus. Cui respondebimus: Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetrandae appetitu copulata, utriusque sexus fide castaque pudicitia servata: imo etiam laudamus, quia et a Deo concessa sunt et iussa; crescite

женѣ, отвѣчающей на призывъ къ покаянію: *змій прельстилъ меня и я ѣла* (Быт. III, 13), — зачѣмъ переносишь свою вину на змія, когда ты сама являешься причиною твоей вины? Змій этотъ, на котораго ты слагаешь вину, находится въ тебѣ самой: змій твой есть твое плотское похотѣніе и услажденіе, которое рождается отъ движенія неразумной души въ чувствѣ. Напрасно, такимъ образомъ, и жена, т. е. плотское чувство, переноситъ вину свою на змія, т. е. неразумное услажденіе, въ которомъ виновна она сама¹.

Тяжкій приговоръ произносится падшему человѣчеству въ лицѣ прародителей. Но безусловному осужденію, или проклятію, подвергается только змій между всѣми звѣрями земными, т. е. чувственное услажденіе между всѣми неразумными движеніями разумной природы, какъ несвойственное ей по ея назначенію,—при чемъ осуждается и дѣйствующій чрезъ него діаволь: *„яко сотворилъ еси сіе, проклятъ ты отъ всѣхъ скотовъ, и отъ всѣхъ звѣрей земныхъ“*. Діаволу назначаются, далѣе, какъ бы дни жизни до освобожденія изъ подъ власти его человѣческой природы Искупителемъ, въ теченіе которыхъ онъ можетъ возноситься и какъ бы ходить въ представителяхъ тщетной мудрости и плотскаго мудрованія (*inanis sapientia et prudentia carnis*), питаюсь прахомъ земныхъ помышленій тѣхъ, которые лишь земное имѣютъ

enim, inquit, et multiplicamini, et implete terram. Uterque quoque sexus, sine quo carnale connubium fieri non potest, quod a Deo factus sit, nullus catholicorum ambigit. Ait enim Scriptura: Masculum et feminam fecit eos. Item alibi: Quod Deus conjunxit, homo non separet. Carnalia vero conjugia, etsi legitima sint et religiosis hominibus conjuncta, libidinoso tamen illicitoque motu carnalis pruritus carere non posse incunctanter affirmamus. Non enim aliunde nascentes in carne parvuli, nisi inde, aeternae mortis reatum attrahunt, quos solum catholicae Ecclesiae baptismus ab ipso reatu liberat.

¹ IV, 23, c. 847B: Et tu mulier, quare removes crimen tuum in serpentem, cum tu ipsa sis tuae culpaе creatrix? Serpens ipse, in quem culpam refundis, in te ipsa repit: serpens tuus tua carnalis concupiscentia est atque delectatio, quae ex irrationabilis animae motu in sensu corporeo gignitur. Frustra igitur mulier, sensus videlicet carnalis, culpam suam in serpentem, hoc est in delectationem irrationabilem, cujus ipsa auctor est, removet.

предметомъ стремленій. Но великая вражда полагается между услажденіемъ и дѣйствующимъ въ немъ діаволомъ, и между женою, т. е. чувствомъ, и совершенное чувство совершенныхъ можетъ побѣждать его въ самомъ начальномъ приступѣ искушенія (Быт. III, 14—15) ¹.

Самому человѣку, вмѣстѣ съ приговоромъ, подается и надежда на возвращеніе въ идеальное состояніе, для котораго онъ предназначенъ. Въ психической природѣ человѣка между умомъ или духомъ и чувствомъ устанавливается раздѣленіе и въ то же время нынѣ умъ не иначе можетъ пріобрѣтать познанія, какъ при посредствѣ внѣшняго чувства, какъ бы въ мукахъ рождающаго ихъ. Но это раздѣленіе не будетъ продолжаться всегда. Вмѣстѣ съ приговоромъ женѣ: *„умножая умножу печали твоя, и въздыханія твоя: въ болѣзняхъ родиши чада“*, — ей дается и обѣтованіе: *„и къ мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати будетъ“* (Быт. III, 16) ². И хотя духъ человѣческій долженъ нынѣ, во время земной жизни, можетъ быть, также и послѣ смерти тѣла, до послѣдняго суда, лишь съ великими усиліями трудиться надъ очищеніемъ и усовершенствованіемъ своей природы, не видя иногда плодовъ своего труда, онъ возвратится, наконецъ, нѣкогда въ область непреходящаго идеальнаго бытія, изъ которой произошелъ. Вмѣстѣ съ приговоромъ мужу: *„проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ, въ печалехъ снѣси тую*

¹ IV, 23 — 24, с. 848 — 854. 23, с. 848C: Animadvertite, quod neque viro, neque mulieri, sed solo serpenti maledicatur. Non enim Deus maledicit ea, quae fecit, sed benedicit; animus autem et sensus creatura Dei sunt. Carnalis vero delectatio extra divinam conditionem, irrationabilibus humanae animae passionibus orta est, ideoque divinae sententiae severitati succumbit, quia extra naturae a Deo factae supervenit.

² IV, 25, с. 855B: Propterea autem aerumnas, et conceptus, filiosque exteriori sensui divina deputat auctoritas, quoniam omne studium sapientiae, omnisque mentis conceptio, puraque veritatis cognitio a sensibus corporis auspiciis sumunt, ab inferioribus ad superiora, et ab exterioribus ad interiora ratione gradatim ascendente. 856A: Sed hoc dissidium divortiumque animi et sensus, quando restaurabitur natura et ad naturalem ordinem revocabitur, in pacem spiritualis naturalisque conjugii vertetur, quando corpus sensui, sensus animo, animus Deo subditus et obediens erit.

во вся дни живота твоего: тернія и волчцы возраститъ тебѣ, и снѣси траву селную. Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой“, дѣлается указаніе и на это возвращеніе въ словахъ: „*дондеже возвратишися въ землю, отъ неяже взятъ еси*“, (Быт. III, 17—19) ибо здѣсь лучше, по Эригенѣ, видѣть указаніе именно на возвращеніе человѣка въ область духовнаго бытія, чѣмъ указаніе просто лишь на смерть тѣла, которая является только однимъ моментомъ въ процессѣ возвращенія ¹. Рассмотрѣнію этого процесса посвящается пятая книга сочиненія.

2. Ученіе о возвращеніи человѣка и всего сотвореннаго въ немъ къ Богу.

Если ученіе о человѣкѣ занимаетъ въ системѣ Эригены въ извѣстномъ смыслѣ центральное положеніе,—такъ какъ, съ одной стороны, въ человѣкѣ заключается, по Эригенѣ, весь міръ и къ антропологии, поэтому, можетъ быть сведена космологія, съ другой—познаніе человѣческой природы, познаніе души, признается лучшимъ и почти единственнымъ путемъ къ познанію Бога,—то въ ученіи о человѣческой природѣ, въ свою очередь, вниманіе Эригены сосредоточивается, главнымъ образомъ, на вопросѣ о возвращеніи ея въ то идеальное состояніе, изъ котораго она ниспала сразу же по созданіи. Настоящее эмпирическое состояніе міра и человѣка не есть нормальное. Истиннымъ бытіемъ философъ признаетъ лишь идеальное бытіе. Чувственный міръ въ нынѣшнемъ состояніи есть лишь образъ и какъ бы тѣнь истиннаго бытія; чувственное представленіе объ этомъ мірѣ имѣетъ значеніе какъ бы призрака. Вниманіе философа и привлекаетъ къ себѣ по преимуществу идеальный порядокъ бытія.

¹ IV, 26, с. 858B: Quod autem nomine terrae felicitas aeternae vitae stabilitasque primordialium causarum, ex quibus omnia, quae sunt, oriuntur, significetur, multis divinae Scripturae locis aperte innuitur. 860A: Non ergo haec verba reditum in hanc terram, sed potius reditum in spiritualem naturam praesagiunt.

который будетъ восстановленъ вполне только въ будущемъ, „такъ какъ намъ и не общается никакой другой славы, кромѣ познанія въ будущей жизни чрезъ опытъ того, что нынѣ принимается лишь на вѣру, изслѣдуется разумомъ и и доказывается, насколько это возможно“¹. Ложныя представленія о будущей жизни онъ считаетъ самымъ гибельнымъ заблужденіемъ, въ которомъ онъ самъ нѣкогда находился и отъ котораго постепенно, по божественной милости, чрезъ чтеніе св. отцовъ и собственное размышленіе, онъ освободился². Этотъ столь важный пунктъ ученія онъ, по его собственному указанію, развиваетъ самостоятельно,—потому что объ этомъ немногіе лишь, насколько ему извѣстно, рассуждали, и онъ не читалъ и не слышалъ, чтобы о возвращенія человѣческой природы въ идеальное состояніе и восстановленіи въ прежнее достоинство писалъ кто-либо (особое сочиненіе), хотя данныя для ученія объ этомъ въ видѣ отрывочныхъ замѣчаній часто можно встрѣчать и въ Св. Писаніи и въ твореніяхъ св. отцовъ³.

Приведенныя выше разсужденія о человѣческой природѣ въ ея идеальномъ и эмпирическомъ состояніи и вообще возрѣнія философа становятся вполне понятными лишь послѣ ознакомленія съ ученіемъ о восстановленіи человѣческой природы и о возвращеніи ея и всего созданнаго въ ней къ Богу. Введеніе въ раздѣленіе природы четвертой формы, природы не сотворенной и не творящей, или точнѣе—различеніе ея отъ первой и имѣетъ непосредственное отношеніе къ этому ученію, составляя одну изъ главныхъ осо-

¹ I, 10, c. 451C: nulla alia promittur nobis gloria praeter eorum, quae hic per fidem creduntur, et ratione quaeruntur, et quantum licet suadentur, in futura vita per experimentum cognitionem.

² III, 10, c. 649D.

³ V, 1, c. 862A: Disc. Praesto sum paratusque, quae a te dicuntur, cognoscere; valde quippe necessaria sunt, et a paucis, ut opinor, tractata. Siquidem de humanae naturae ceterorumque in ea et propter eam in aeternas rationes, ex quibus profecta est, reditu, et in pristinam dignitatem restitutione nullum adhuc scripsisse vel legi vel audivi, quamvis sparsim et in divinis libris et sanctorum Patrum documentis forma talis doctrinae frequenter arrideat.

бенностей системы Эригены. Философъ обращается къ этому учению и упоминаетъ о немъ еще прежде подробнаго изложенія его въ послѣдней книгѣ своего сочиненія ¹.

Божественное милосердіе не оставляетъ человѣка и послѣ паденія его и изгнанія изъ рая, и, надѣясь на обращеніе человѣка,—не простретъ ли онъ руки своей къ древу жизни и не вкуситъ ли плода отъ него, чтобы имѣть вѣчную жизнь (Быт. III, 22) ², само указываетъ средство къ этому въ пріобрѣтеніи познанія и даетъ его, поставляя херувима при входѣ въ рай (Быт. III, 24), т. е. въ духовное, блаженное состояніе человѣческой природы. „Херувимъ“ значитъ „множество знанія“ или „изліяніе премудрости“ — по Діонисію, или, по Епифанію — „полное познаніе“ или „познаніе многого“ ³. По болѣе же глубокому пониманію, „херувимъ и пламенное оружіе обращаемое“, поставленные предъ раемъ для охраненія пути къ древу жизни, есть Самъ Христосъ, Слово Божіе, Божія Премудрость и Сила, Ангелъ великаго совѣта, огонь, посядающій и очищающій скверны природы нашей; Онъ же Самъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и древо жизни, и путь, и самая жизнь, какъ Онъ Самъ называетъ Себя (Іо. XIV, 16). Такимъ образомъ, многообразныя символическія наименованія Бога Слова собраны вмѣстѣ въ замѣчаніи библейскаго повѣствованія о херувимѣ, приставленномъ хранить путь къ древу жизни, и всѣ указываютъ на Христа, въ Которомъ и чрезъ Котораго совершается возвращеніе человѣческой природы въ райское состояніе ⁴.

¹ II, 6—14, с. 532—545; II, 28, с. 590С; IV, 8, с. 774А; cf. V, 8, с. 877С.

² V, 1, с. 861А: Non enim mihi videntur diligenter inspicere, qui illam particulam, quae est *ne*, negandi intellectum, non autem interrogandi, ac veluti dubitandi in hoc loco arbitrantur obtinere, et quod ideo expulsus sit homo de paradiso, ne posset de ligno vitae sumere vivereque in aeternum. Cf. V, 38 с. 1017С.

³ V, 2, с. 863В—864С.

⁴ V, 2, с. 864С: Sed si quis altius velit conspicere, Cherubim vocabulo ipsum Dei Verbum significari, non incongrue intelliget. 865В: Multipliciter itaque in hoc loco sanctae Scripturae Dei Verbi symbolica nomina exaggerata sunt. Nam et Cherubim, et flammeus gladius versatilis, et via, et lignum vitae appellatur.

Человѣкъ всюду можетъ усматривать и въ видимомъ мірѣ указаніе на тайну собственнаго возвращенія въ то состояніе, изъ котораго онъ ниспалъ. Именно, вся жизнь природы основывается на тайнѣ (*mysterium*) постоянного круговорота, возвращенія однихъ и тѣхъ же явленій съ неизмѣнною послѣдовательностью. Всякое движеніе, всякій процессъ, начавшись съ извѣстнаго момента, опять приходятъ къ тому же положенію или состоянію, съ котораго начались. Свѣтила небесныя всегда возвращаются чрезъ извѣстный промежутокъ времени въ тотъ самый пунктъ, съ котораго начали свое движеніе. Всегда съ одинаковой послѣдовательностью происходитъ смѣна временъ года и измѣненіе температуры воздуха. Съ неизмѣнною правильностью повторяются морскіе приливы и отливы въ зависимости отъ движенія луны. Животныя, растенія также подчинены общему закону постоянного возвращенія къ однимъ и тѣмъ же явленіямъ и повторенія ихъ. Нужно полагать и относительно всего міра, что жизнь его, слагаясь изъ отдѣльныхъ цикловъ явленій различной продолжительности, совершающихся въ различныхъ частяхъ его, представляетъ и въ цѣломъ не что иное, какъ единый великій циклъ, и что весь міръ неудержимо стремится къ Началу, отъ Котораго получилъ бытіе. Ибо *преходитъ*, по слову апостола, *образъ міра сего* (1 Кор. VII, 31), т. е. нынѣшняя форма его существованія ¹.

Но все это есть лишь таинственное указаніе на возвращеніе къ своему Началу природы человѣческой, въ которой и для которой собственно и сотворенъ чувственный міръ, и которая сама не можетъ имѣть въ дѣйствительности никакой цѣли своего стремленія, кромѣ Абсолютнаго. Ибо „во всѣхъ людяхъ, совершенны ли они, или несовершенны, чисты, или осквернены, возобновлены ли во Христѣ и знаютъ истину, или живутъ жизнью ветхаго человѣка — во мракѣ невѣдѣнія, есть естественное стремленіе къ счастью и отвращеніе отъ несчастія, вложенныя Богомъ“. И если по какой-либо причинѣ природа, подобная божественной природѣ, укло-

¹ V, 3, с. 865—867.

нится отъ подобія своему Началу, она все-таки должна стремиться къ этому Началу, чтобы возстановить подобіе. И ничто не можетъ остановить этого стремленія или воспрепятствовать ему. Если и видимый огонь всегда неудержимо стремится вверхъ, какія основанія можно указать въ пользу того, что невидимый, такъ сказать, огонь, вложенный въ природу, созданную по образу Божію, можетъ быть навсегда удерживаемъ въ области смерти, въ томъ жалкомъ состояніи, въ какое эта природа ниспала, и никогда не будетъ въ состояніи подняться въ область жизни и блаженства своимъ естественнымъ стремленіемъ и благодатію Создателя? „Но это мы говоримъ не въ томъ смыслѣ, что природа во всѣхъ будетъ одинаково блаженна, но что она во всѣхъ будетъ свободна отъ смерти и нынѣшняго жалкаго состоянія“, замѣчаетъ философъ ¹.

Примѣры круговращенія, или возвращенія въ концѣ концовъ къ тому, что было исходнымъ пунктомъ, человекъ можетъ находить и въ своей собственной духовной дѣятельности. Такъ, каждая наука, по Эригенѣ, исходя изъ извѣстнаго понятія, или начала, и прослѣдивъ обнаруженія его въ мно-

¹ V, 3, c. 867C: *His igitur et hujusmodi sensibilis mundi et universaliter et particulariter motibus, recursionibus, certissimisque a principio motuum restitutionibus ad id ipsum principium — — quid aliud nobis mystice intimatur, nisi reditus nostrae naturae ad principium suum, a quo facta est, et in quo et per quod movetur, et ad quod redire semper tendit? Generaliter in omnibus hominibus, sive perfecti sunt, sive imperfecti, sive puri, sive contaminati, sive veritatem cognoscentes in Christo renovati, sive in tenebris ignorantiae in veteri homine detenti, unus atque idem naturalis appetitus est essendi, et bene essendi, et perpetualiter essendi, et, ut sanctus Augustinus breviter comprehendit, beate vivendi miseriamque fugiendi. 868A: Si—aliqua occasione natura Deo similis a principio sui per dissimilitudinem remota fuerit, semper ad suum principium redire contendit, ut similitudinem, quam corruperat, recipiat. Si enim ignis iste visibilis, in aliqua materia ardens, flammarumque suarum comas erigens, semper in altum tendit, nulloque suae flagrantiae motu ima petit: qua ratione ignis ille intelligibilis substantiae ad imaginem Dei creatae credibile sit in imis mortis atque miseriae posse semper detineri, ut in sublimia vitae beatitudinisque naturali appetitu, et conditoris gratia ad vitam non valeat erigi? Hoc autem dicimus, non quod natura in omnibus aequaliter futura sit beata, sed quod in omnibus morte et miseria futura sit libera.*

гообразіи явленій той или другой области, къ нему же снова и возвращается, возводя къ нему это многообразіе ¹.

Въ чемъ же состоитъ сущность процесса „возвращенія“ человѣческой природы и какіе отдѣльные моменты можно указать въ немъ?

Человѣческая природа чрезъ грѣхопаденіе удалилась отъ своего Творца. Поэтому именно для нея процессъ жизни и долженъ быть не чѣмъ инымъ, какъ возвращеніемъ ея въ состояніе первоначальной близости къ Нему. Но удаленіе человѣческой природы отъ Бога нельзя, конечно, понимать въ чувственно-пространственномъ смыслѣ; оно выразилось лишь въ утратѣ ею первоначальнаго подобія ея Богу. Утрата же подобія Богу не была уничтоженіемъ самаго образа Божія, лежащаго въ основѣ конституціи духовной природы человѣка, но состояла въ томъ, что къ образу Божію присоединилось лишь нѣчто чуждое образу, какъ бы помрачающее и закрывающее его, именно присоединилось матеріальное тѣло съ животною организаціею. Чистая и неизмѣняемая по своей сущности природа покрылась какъ бы проказою, по употребляемому св. Григоріемъ Нисскимъ сравненію, и сдѣлалась причастною текучести матеріальнаго бытія ². Соответственно этому, возвращеніе человѣческой природы въ ея прежнее состояніе подобія божественной природѣ

¹ V, 3—4, с. 868—870. Такимъ началомъ признается въ діалектикѣ—*ὁμοία*, въ арифметикѣ—*μονάς*, въ геометріи—*σημεῖον*, *signum*, въ музыкѣ—*tonus*, въ астрологіи (астрономіи)—*atomus*, въ грамматикѣ и риторикѣ, которыя, впрочемъ, имѣютъ лишь служебное значеніе по отношенію къ діалектикѣ,—*litera* и *hypothesis*.

² V, 6, с. 871D: *Similitudo namque fecit proximam [humanam naturam Deo], dissimilitudo longinquam. Non enim gressibus corporis, sed affectibus mentis elongatur a Deo, aut ei appropinquatur. 872A: Et sicut cutis humani corporis leprae contagione deformitateque percutitur, sic humana natura superba inobedientia infecta et corrupta est, deformisque, et Conditori suo dissimilis facta. De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberata fuerit, in pristinam revocabitur formositatem: magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet, capax tamen corruptibilium poena peccati facta est. Quod ex verbis beati Gregorii Nyssaei possumus approbare. De Imag. XXVII.*

должно быть определено прежде всего, съ отрицательной стороны, какъ очищеніе ея отъ того, что не можетъ быть признано свойственнымъ ей, какъ образу Божію (*purgatio*). А такъ какъ присоединеніе низшей матеріальной стороны къ духовной природѣ человѣка въ эмпирическомъ состояніи послѣдняго является лишь выраженіемъ внутренняго раздѣленія самой этой природы, которое было въ свою очередь слѣдствіемъ отпаденія человѣка отъ Бога, то, съ положительной стороны, сущность процесса возвращенія ея въ идеальное состояніе должна сводиться къ объединенію ея въ себѣ самой (*adunatio sibi met, intra seipsam*) и воссоединенію съ Богомъ (*adunatio Conditori, in Deo*). Очищенная и объединенная, она будетъ находиться тогда въ чисто духовномъ состояніи, вся обратится въ духъ, или въ интеллектъ. Подобно тому какъ по очищеніи десяти евангельскихъ прокаженныхъ, лишь одинъ исцѣленный возвратился воздать хвалу Богу (Лк. XVII, 12—19), такъ по очищеніи человѣческой природы уничтожится въ ней всякая множественность и одинъ лишь духъ или интеллектъ предстанетъ предъ Богомъ. Съ этой стороны, въ качественномъ, такъ сказать, отношеніи, процессъ возвращенія сводится къ совершенному одухотворенію человѣческой природы (*conversio in purum spiritum*), которое въ праведныхъ будетъ сопровождаться еще обожествленіемъ духа человѣческаго (*deificatio*)¹. Яснѣе сущность процесса возвращенія открывается при разсмотрѣніи отдѣльных его моментовъ.

¹ V, 6, с. 874A: Humana quippe natura denaria quantitate solet significari: anima namque et corpore constare dubium non est. Corpus autem quinario numero pollet, quattuor videlicet elementis corporalibus, et forma, quae illa componit elementa et formificat. Anima quoque quinario numero non dissonat. Subsistit namque intellectui, et ratione, et duplici sensu interiori profecto et exteriori, vitalique motu, quo corpus administratur. Denariam hominis quantitatem habes, ut opinor, quae Conditoris et Redemptoris sui gratia de omni superaddita sibi miseria veluti de quadam lepra liberabitur, et in unum redigetur, ut non denaria quantitas, sed solus intellectus simplicis veritatis pura contemplatione unitus remaneat. Quod significari arbitror per ipsum leprosum, qui solus ad Dominum reversus est, gloriam Deo de sua mundatione referens, ac veluti alienigena de longinquitate dissimilitudinis rediens, liberator et purgatori suo adhaeserat. Ceteri autem novem non jam reperti sunt. Tota

Человѣкъ ниспалъ до уподобленія неразумнымъ животнымъ; въ немъ обнаружился и получили преобладаніе свойственныя животнымъ движенія; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ниспалъ до самаго низшаго въ порядкѣ природъ,—до бытія матеріальнаго, постоянно измѣняющагося. Освобожденіе его отъ грубо-матеріальнаго тѣла, смерть плоти, какъ совершенно естественное для человѣка явленіе, которое собственно не Богомъ назначено для него въ наказаніе, ибо Богъ смерти не сотворилъ, но произведено самимъ человѣкомъ чрезъ созданіемъ матеріальнаго и потому разлагающагося тѣла, и есть, по Эригѣнѣ, не что иное, какъ первый моментъ въ процессѣ возвращенія человѣка въ прежнее состояніе. „Съ разложеніемъ тѣла начинается возвращеніе природы; и потому смерть плоти (какъ неизбежное для человѣка, допущенное Творцомъ, явленіе) послужила болѣе въ пользу для человѣческой природы, чѣмъ во вредъ, хотя бы она и была сочтена наказаніемъ за грѣхъ; и настолько это справедливо, что разрѣшеніе плоти, которое обыкновенно именуютъ смертію, вѣрнѣе было бы назвать смертію смерти, чѣмъ смертію плоти“, потому что человѣческая жизнь въ нынѣшней тлѣнной плоти справедливо называется смертію, какъ говоритъ объ этомъ св. Максимъ въ XXVIII главѣ „De ambiguis“¹. Вмѣстѣ со смертію получаетъ конецъ пре-

siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contemplabitur. Expos super hier. cael. c. 185A: rationalis anima, poenam praevaricationis suae luens, in multiplices multiformesque temporalium rerum appetitus veluti quadam diaeretica vi partita est et scissa, donec partitionis suae in amore rerum corporalium terminum posuerit, infra quem prodire non potuit. Sed iterum Creatoris sui gratia praeventa, salvata, adjuncta, revocata, quibusdam gradibus analyticis in seipsam recolligitur, ac deinde in unitatem Creatoris sui, quam peccando sciderat, in deificationis virtute restauratur.

¹ V, 7, c. 875C: Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur; ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis, quam vindictae, quamvis poena peccati fuisse aestimata sit; in tantum, ut carnis solutio, quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis dicatur, quam mors carnis. Si enim humana vita in hac corruptibili carne recte a sapientibus mors vocitatur, qua ratione finis ipsius vitae mortis vocabulo censeretur, dum plus de morte liberat, quam mortem morientibus infert? V, 8, c. 876A: Prima igitur

обладаніе въ человѣкѣ животныхъ стремленій и низшихъ потребностей, чувственный міръ перестаетъ существовать для него, какъ чувственный; начинается блаженное — для святыхъ—созерцаніе Бога. Святые, находясь еще въ тѣлѣ, умп-раютъ уже духомъ для міра, предваряя тѣлесную смерть чрезъ прехожденіе въ Бога сплюю своего созерцанія. Такъ умираетъ для всякой тварц, напрімѣръ, ап. Петръ, когда говоритъ Христу: „*Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*“ (Мѡ. XVI, 16), ев. Іоаннъ, когда взываетъ: „*Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово*“ (Іо. I, 1); ап. Павелъ называетъ себя мертвымъ и распятымъ, находясь въ тѣлѣ: „*мнѣ міръ распяся и азъ міру*“ (Гал. VI, 14). О такой смерти святыхъ говоритъ псалмопѣвецъ: „*честна предъ Господемъ смерть преподобныхъ Его*“ (Пс. CXV, 6). Такимъ же образомъ, какимъ полагаютъ конецъ своему существованію для міра (=существованію для себя чувственнаго міра) еще во время жизни тѣ, которые усовершенствуются въ добродѣтели и знаніи, пока въ одномъ только своемъ духѣ,—будетъ положенъ конецъ всему міру, когда наступитъ для этого время¹.

По оставленіи душею тѣла въ концѣ земной жизни и по разрѣшеніи этого „внѣшняго“ тѣла въ элементы или стихіи, изъ которыхъ оно составлено, отношенія къ нему души не прекращаются совершенно. Но полное возстановленіе нормальныхъ отношеній къ нему и вообще къ матеріальному бытію послѣдуетъ при концѣ всего міра, во всеобщемъ воскресеніи. Воскресеніе изъ мертвыхъ, которое будетъ состоять въ нѣкоторомъ новомъ соединеніи душъ съ тѣлами, и есть второй моментъ разсматриваемаго процесса². Трудно ска-

humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur.

¹ V, 21, c. 897C: Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium, et omnia, quae sunt, et seipsos deificati altitudine divinae gratiae superantium. Eo itaque modo, quo ii, qui virtute atque scientia implentur, adhuc in hac vita constituti solo animo intereunt, totus mundus, quando terminabitur, interibit.

² V, 7. c. 876A: S e c u n d a [reversio] in resurrectione implebitur, quando

затъ, какимъ образомъ представляетъ Эригена существованіе души по смерти тѣла до всеобщаго воскресенія. Высказывая положеніе о связи души съ элементами матеріальнаго тѣла по смерти послѣдняго, онъ слѣдуетъ Григорію Нисскому и отчасти Максиму ¹. Повидимому, различныя ступени при возвращеніи души въ идеальное состояніе, начинающемся со смертію тѣла, должно представлять, по его мнѣнію, вообще не въ смыслѣ временныхъ моментовъ, потому что самое время перестаетъ существовать для человѣка по смерти вмѣстѣ съ чувственнымъ міромъ, какъ существуетъ оно теперь ²; это суть только, такъ сказать, различныя стороны одного и того же вѣвременноаго акта. Смерть означаетъ прекращеніе существованія тѣла человѣка и чувственаго міра въ настоящемъ ихъ видѣ, воскресеніе—начало существованія въ совершенно особомъ видѣ. Существованіе душъ по оставленіи ими тѣлъ, въ иной жизни, составляетъ какъ бы особый вѣкъ, на ряду съ „вѣками“ или періодами земнаго существованія и исторіи человѣчества, пачинающійся

unusquisque suum proprium corpus ex communione quattuor elementorum recipiet.

¹ III, 36, c. 729C: Et quamvis partes hominis a se invicem segregentur: anima enim deserit usitatum post generationem sui corporis regimen, qua deserente corpus solvitur, partesque illius propriis elementorum sedibus redduntur: naturali tamen ratione et partes ad totum referri non desinunt semper et inseparabiliter, et totum ad partes; relationis siquidem ratio nunquam potest perire. Proinde quod corporeo sensui videtur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est. 730A: Ac per hoc datur intelligi altiori rerum intimatione, non minus eam [animam] administrare corpus per elementa dispersum, quam una compagine membrorum conjunctum. IV, 13, c. 802B: Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post ejus solutionem et in elementa mundi relictum; disputatio quippe divitis cum Abraham notionem corporum adhaerere animabus post mortem indicat: propterea partium illius, ubicunque elementorum sint, non potest anima oblivisci, aut eas nescire. Quamvis enim propter peccatum superadditae sint humanae naturae, ad eam tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae Conditorе et additae sunt et factae, ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae revocandae sunt, dum anima totum sibi subditum resurrectionis tempore recipiet.

² V, 18, c. 889—890.

смертію Авеля и оканчивающійся всеобщимъ воскресеніемъ ¹. Въ одномъ мѣстѣ философъ высказываетъ мысль о возможности измѣненія состоянія души въ промежутокъ времени отъ смерти до воскресенія и суда (очевидно, съ земной, такъ сказать, точки зрѣнія) ².

Сами по себѣ разсмотрѣнные моменты однако недостаточно выражаютъ еще, по Эригенѣ, сущность процесса возвращенія. Правда, многіе, даже богословы, напр. Августинъ, находятъ возможнымъ разсуждать только о разрѣшеніи тѣла на составные элементы по смерти и о возвращеніи въ свойственное ему, соотвѣтствующее прежнему, состояніе въ моментъ воскресенія ³, и далѣе не осмѣливаются идти; но это основывается лишь на недоразумѣніи. Самъ Эригена, ссылаясь на св. Григорія Богослова, св. Максима, и изъ западныхъ на св. Амвросія, хочетъ идти далѣе.

Какъ видно изъ всего предыдущаго изложенія его системы, и тѣло человѣка и весь вообще міръ есть по своей сущности явленіе въ психической жизни человѣка и существуетъ въ человѣкѣ; въ человѣкѣ же все существуетъ и можетъ быть сознаваемо имъ потому, что существуетъ напередъ въ Богѣ, есть явленіе въ жизни Божества, какъ абсолютнаго самосознательнаго Духа. Все, поэтому, духовно по своей сущности и только для не философскаго, обычнаго сознанія, насколько оно послѣ грѣхопаденія не можетъ возвыситься до идеальной точки зрѣнія и все разсматриваетъ внѣ отношенія къ абсолютному духовному Началу и забываетъ о духовности собственной природы человѣка, чувственное бытіе имѣетъ само-

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 333B.

² IV, 26, c. 858A: Nam et in hac vita, qua simul corpus et anima degunt, et in altera post mortem corporis, hoc est solutionem ejus, reditumque in quattuor mundi elementa, ex quibus est collectum atque compositum, usque ad finem mundi, corporumque resurrectionem, diemque judicii purgari animas posse credimus.

³ V, 8, c. 876D: Multi — de solutione solummodo corporis in elementa, deque ejus reditu resurrectionis momento in suum proprium statum disputant, et neque plus ascendere videntur, quoniam in qualitate corporum post resurrectionem disputationis suae finem constituunt.

стоятельное значеніе. И возвращеніе человѣческой природы въ идеальное состояніе, поэтому, не можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ разрѣшеніемъ ея въ чисто духовное бытіе (въ сознаніи самого человѣка); это разрѣшеніе или превращеніе неизбежно должно слѣдовать за смертію и воскресеніемъ, такъ что чувственный міръ и матеріальное тѣло, переставъ существовать для человѣка послѣ смерти, воскресаютъ уже не въ прежнемъ видѣ для будущей жизни, а превращаются въ духовное бытіе.

И прежде всего, въ самой природѣ человѣка все низшее, чувственная сторона его существа должна превратиться въ высшую, духовную, должна быть признана, какъ моментъ послѣдней: тѣло должно превратиться въ духъ. Частнѣе—земное тѣло разрѣшится въ „жизненное движеніе“ (*motus vitalis*), жизненное движеніе въ чувство (*sensus*), чувство въ разумъ (*ratio*), послѣдній—въ духъ (*animus - intellectus*). Возможность такого превращенія основывается именно на томъ, что сущность самаго тѣла совершенно духовная, умопредставляемая. „Въ человѣческой природѣ нѣтъ ничего, что не было бы духовнымъ и умопредставляемымъ, потому что и субстанція тѣла совершенно духовна, и потому нѣтъ ничего невѣроятнаго и противнаго разуму въ томъ, чтобы духовныя субстанціи объединялись одна съ другою, такъ чтобы онѣ и составляли нѣчто единое и вмѣстѣ съ тѣмъ каждая сохраняла свою особенность и (самостоятельное) существованіе, такъ однако, чтобы низшее заключалось въ высшемъ“. „Ибо отъ безтѣлеснаго и умопредставляемаго ведутъ свое начало вещи тѣлесныя и чувственныя. Превращеніе тѣла въ духъ и вообще всего низшаго въ человѣческой природѣ въ высшее есть третій моментъ возвращенія ¹.

¹ V, 8, c. 876A: *Tertia [humanae naturae reversio], quando corpus in spiritum mutabitur.* V, 8, c. 880C: *simplicissima humanae naturae in seipsa adunatio.* V, 13, c. 885A; V, 37, c. 987B: *transitus corporis in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur.* V, 39, c. 1020C: *quinaria veluti partium nostrae naturae adunatio* (c. 1021A: *reditus per quinariam ascensionem intra naturae terminos*). Выше: *Ac primus [gradus recursionis] erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis*

Когда природа человѣка сдѣлается чисто духовною, точнѣе—духомъ, такъ какъ все въ ней обратится въ духъ, она сама въ цѣломъ должна явиться въ человѣческомъ сознаніи моментомъ въ жизни абсолютнаго Существа, въ мышленіи абсолютнаго Разума, — такъ какъ она и заключающійся въ ней міръ суть, по философу, не что иное, какъ спецификація идей этого разума, дѣйствіе „примордіальныхъ причинъ“. Она должна придти въ полное соотвѣтствіе съ этими идеями, объединиться съ ними, или, какъ выражается Эригена, возвратиться въ нихъ. Въ тѣхъ, которые будутъ достойны, это возвращеніе въ идеи будетъ сопровождаться, съ субъективной стороны, обращеніемъ ихъ духа „въ знаніе (scientia) всего, что существуетъ послѣ Бога, и въ мудрость (sapientia), т. е. внутреннее созерцаніе истины, насколько это доступно для твари“. Это возвращеніе въ идеи есть дальнѣйшій, четвертый моментъ процесса ¹.

Въ концѣ же концовъ, человѣческая природа въ ея причинахъ т. е. идеяхъ, перейдетъ въ Самого Бога, насколько въ Немъ именно и существуютъ идеи. И тогда *Богъ будетъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. XV, 28), когда не будетъ ни въ чемъ ничего другого, кромѣ Бога. Святые при этомъ возвращеніи всего въ Бога, какъ бы выступаютъ своимъ духомъ изъ предѣловъ своей природы и предѣловъ всего сотвореннаго, объединившись съ Богомъ и въ Богѣ, такъ что въ нихъ какъ бы не останется уже не только ничего животнаго и ничего

motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. V, 8, c. 878D: In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est, atque ideo non est incredibile, nec rationi resistens, intelligibiles substantiae sibi invicem adunari, ut et unum sint, et unaquaeque proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat, ita tamen, ut inferiora superioribus contineantur. V, 14, c. 887A: Ex incorporalibus enim et intelligilibus corporalia et sensibilia originem ducunt.

¹ V, 8, c. 876A: Quarta [reversio], quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. V, 39, c. 1020D: unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est, contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur.

тѣлеснаго, но и ничего человѣческаго, ничего природнаго; въ этомъ будетъ заключаться ихъ „обожествленіе“. Чистѣйшіе духи тогда сверхъестественно какъ бы исчезнуть въ Самомъ Богѣ, какъ бы во мракѣ непостижимаго и неприступнаго свѣта, въ которомъ сокрыты причины всего: и тогда *ночь какъ день просвѣтитъ* (Пс. СXXXVIII, 12), т. е. сокровеннѣйшія божественныя тайны откроются нѣкоторымъ невыразимымъ образомъ блаженнымъ и просвѣщеннымъ умамъ. „Во всемъ будетъ видѣнъ одинъ только Богъ, подобно тому, какъ чистѣйшій воздухъ бываетъ исполненъ однимъ только свѣтомъ“. Это есть завершеніе и послѣдняя цѣль всего процесса ¹.

Такимъ образомъ, сущность процесса возвращенія человѣческой природы въ идеальное состояніе заключается въ томъ, что все низшее въ ней и сама она во всей цѣлости послѣдовательно разрѣшается въ высшее и существуетъ какъ частный моментъ высшаго. Эригена особенно настаиваетъ на томъ, что ничто низшее не уничтожается при этомъ по своей сущности, а только объединяется съ высшимъ. Какъ воздухъ, освѣщаемый солнечнымъ свѣтомъ, не теряетъ самостоятельнаго существованія, хотя какъ бы весь обращается въ свѣтъ, или какъ расплавленное желѣзо, или другой металлъ, не перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ были прежде, хотя какъ бы превращаются въ огонь, такъ тѣлесная субстанція обратится въ субстанцію души не такимъ образомъ, что она совершенно уничтожится, но такимъ, что будетъ лишь существовать въ лучшей и высшей субстанціи. То же нужно думать и о переходѣ самой души въ интеллектъ и всѣхъ разумныхъ су-

¹ V, 8, c. 876A: *Quinta [reversio], quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus.* V, 39, c. 1020D: *purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur: et tunc nox sicut dies illuminabitur, hoc est, secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur.* 1021B: *ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud arridet nisi sola lux.* Cf. V, 23, c. 904—905; V, 38, c. 1015C.

щество въ Бога. При обожествленіи, по словамъ св. Максима, отъ котораго и заимствованы приведенные примѣры освѣщенного воздуха и расплавленного желѣза, человѣкъ весь всецѣло остается человѣкомъ по душѣ и тѣлу, по природѣ, въ то время, когда онъ всецѣло дѣлается Богомъ по душѣ и тѣлу, по благодати. Поэтому „на прехожденіе (*mutatio*) человѣческой природы въ Бога должно смотрѣть не какъ на уничтоженіе субстанціи, но какъ на удивительное и неизреченное возвращеніе въ прежнее состояніе, которое было утрачено чрезъ грѣхопаденіе. Ибо если все, что (= всякое существо, которое) совершенно точно мыслить что-либо, объединяется съ тѣмъ, что бываетъ мыслимо: что удивительнаго въ томъ, что и наша природа, когда будетъ созерцать Бога лицомъ къ лицу въ тѣхъ, которые достойны, — насколько дается ей созерцать, — вознесшись на облакахъ созерцанія, можетъ дѣлаться едино съ Нимъ и въ Немъ?“ Терминъ *adunatio* философъ находитъ лучше всего выражающимъ сущность этого акта ¹. Какъ на примѣры, доказывающіе возмож-

¹ V, 8, c. 876B: *Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevericando perdidit mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his, qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit?* c. 879A: *inferiora — a superioribus naturaliter attrahuntur, et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur, et subsistant, et unum sint. Nam neque aer suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur, in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aer; lux tamen praevalet in aere, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum, in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transiturem non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationalium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt, et unum erunt.* V, 8, c. 878D: *non veluti substantiarum confusio, vel transmutatio, sed adunatio quaedam ineffabilis et inintelligibilis;* 9, c. 881A: *intelligibilium naturarum adunatio sine cumulo et compositione, proprietatibus observatis et incommutabiliter manentibus;* 10, c. 881B: *adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.*

ность этого единения духовныхъ природъ, онъ указываетъ на единство во всякомъ существѣ сущности, силы и дѣйствія (*essentia, virtus et naturalis operatio*), которыя въ то же время являются и различными одно отъ другого, — на объединеніе родовъ въ сущности, видовъ въ родѣ и т. д., чиселъ въ единицѣ, радіусовъ въ центрѣ, лучей, исходящихъ отъ свѣщающагося тѣла, свѣта отъ нѣсколькихъ источниковъ, звуковъ, образующихъ гармонію. „Этими и подобными имъ примѣрами изъ области духовнаго и чувственнаго бытія мы весьма легко можемъ уяснить возможность объединенія человѣческой природы при сохраненіи въ цѣлости свойствъ отдѣльныхъ субстанцій“ ¹.

Во всемъ изложенномъ ученіи фллософъ, какъ замѣчено, хочетъ утверждаться на мнѣніяхъ св. отцевъ, давая имъ дальнѣйшее развитіе съ своей точки зрѣнія. Хотя западные авторитеты, Августинъ и Боэтій ², съ рѣшительностію отвергаютъ возможность обращенія тѣлесной природы въ безтѣлесную,

¹ V, 9—13, с. 881—884; 13, с. 884A: *His itaque atque hujusmodi rerum intelligibilium et sensibilibus exemplis facillime possumus cognoscere, adunationem humanae naturae fieri posse proprietatibus singularum substantiarum observatis.*

² V, 8, с. 877A: *Beatus Aurelius Augustinus in decimo Exemeri sui: «Primum, inquit, illud firmissime teneamus, animae naturam nec in naturam corporis converti, ut, quae jam fuit anima, fiat corpus, nec in naturam animae irrationalis, ut quae fuit anima hominis, fiat pecudis, nec in naturam Dei, ut quae fuit anima, fiat quod est Deus, atque ita vicissim nec corpus, nec animam irrationabilem, nec substantiam, quae Deus est, converti et fieri animam humanam». Vides, quemadmodum negat, animam humanam, hoc est naturam rationabilem, converti posse in Deum, neque corpus in animam. Boethius quoque in secundo libro de Trinitate: «Non est, inquit, humana anima in divinitatem, a qua assumpta est, permutata. Quod si neque corpus, neque anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in Deum. Multo minus vero credi potest, ut utraque in se converterentur, quoniam neque incorporealitas transire ad corpus potest, neque rursus e converso corpus ad incorporeitatem, quandoquidem nulla his materia subjecta communis est, quae alterutris substantiarum qualitatibus permutetur». In his verbis praedictorum auctorum nil aliud datur inteligi, quam nullam corpoream naturam in incorpoream posse mutari. Quorum sententiam non solum non reprehendimus, verum etiam libenter accipimus; theologos autem, qui graece locuti sunt, aliter sensisse non ignoramus.*

т. е. въ душу, и души въ Бога, но не такъ учатъ восточные богословы, Григорій Богословъ и Максимъ. По Григорію „душа обратитъ въ будущей жизни въ саму себя все тѣло всецѣло и будетъ съ нимъ едино,—духъ, и умъ, и Богъ, — когда поглощено будетъ жизнію смертное и преходящее (текущее)“. „Во время воскресенія, говоритъ св. Максимъ въ толкованіи на это мѣсто, въ процессѣ, имѣющемъ совершиться въ Духѣ Св. чрезъ благодать воплотившагося Бога, поглощена будетъ плоть душею въ духѣ, душа же Богомъ, поистинѣ сущію жизнію, какъ Его одного исключительно имѣющая проявлять всего всецѣло и вся во всемъ“. Съ ними согласенъ изъ западныхъ отцевъ Амвросій, который учитъ объ объединеніи въ будущемъ тѣла, души и духа, о томъ, что и мы, будучи нынѣ сложными, объединимся нѣкогда и преобразуемся въ единую субстанцію, и когда будемъ, по апостолу, подобны Богу (1 Иоан. III, 2), облечемся во образъ простой природы божественнаго Духа. При этомъ, и восточные отцы, и св. Амвросій вовсе не учатъ о совершенномъ уничтоженіи и исчезновеніи, такъ сказать, низшаго въ высшемъ, но только объ объединеніи перваго съ послѣднимъ ¹. Но въ то время

¹ V, 8, с. 877—878. Мѣста изъ Григорія и Максима см. выше, стр. 218. с. 878A: *Intuere, quam claro et aperte praefati theologi reditum corporis in animam incunctanter edocent. Et ne quis forte nos existimet, nullum latinae linguae auctorem, qui huic rationi adunationis naturae, hoc est, de reditu inferiorum in superiora faverit, posse invenire, beati Ambrosii sententiam introducere convenit in expositione in Lucam, eo loci, ubi de muliere illa Evangelica tractat, tria sata similiae abscondente, donec fermentarentur in unum: — — Itaque si in hac vita tres mensurae, corporis videlicet et animae et spiritus, in eodem fermento, hoc est, in unitate Ecclesiae permanserint, donec fermententur et fiant unum, ut aequalitatum nulla distantia sit, nec compositi ex trium diversitate videamur, erit in futuro diligentibus Christum incorrupta communio, nec compositi manebimus. Nam et qui compositi nunc sumus, unum erimus, et in unam substantiam transformabimur. — — Itaque cum Dei natura sit simplex, spiritus enim Deus est, nos quoque in eandem imaginem figurabimur, ut qualis caelestis, tales et caelestes». — — Sed non ita hunc excelsissimum, Ambrosium dico, magistrum debemus intelligere, veluti substantiarum confusionem, vel transmutationem velit suadere, sed adunationem quandam ineffabilem atque inintelligibilem nostrarum substantiarum evidentissime docuisse. etc.*

какъ у предшественниковъ философа, богослововъ, можно встрѣтить въ данномъ случаѣ не болѣе лишь какъ отрывочныя замѣчанія по разсматриваемому вопросу, философъ создаетъ болѣе или менѣе цѣльное ученіе, стоящее въ непосредственной связи со всѣмъ содержаніемъ его системы.

Ученію о возстановленіи человѣческой природы у Эригены, согласно со всѣмъ сказаннымъ выше о человѣкѣ, придается самое широкое значеніе. Такъ какъ въ человѣкѣ собственно заключается весь міръ и человѣкъ есть „вся тварь“, то и процессъ міровой жизни вообще, по субъективно-идеальному взгляду философа, не только долженъ стоять въ связи съ процессомъ возстановленія человѣческой природы, но долженъ прямо сводиться къ нему. Вмѣстѣ съ человѣкомъ и въ человѣкѣ долженъ обратиться въ духовное бытіе и чувственный міръ, частію котораго является нынѣшнее матеріальное тѣло человѣка, и возвратиться въ божественныя идеи и Самого Бога. Въ этомъ послѣдняя цѣль міроваго процесса.

Предметы міра, включая сюда и тѣло самого человѣка, представляютъ комплексы качествностей, или акциденцій, принадлежащихъ извѣстнымъ субстанціямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ образующихъ своими соединеніями непостижимымъ образомъ чувственный міръ. При концѣ міра эти качествности и должны возвратиться въ свои субстанціи и причины, находящіяся въ Богѣ ¹. *Небо и земля*, т. е. вся совокупность чувственнаго бытія, *прейдутъ*, какъ говоритъ Самъ Христосъ (Мѡ. XXIV, 35), и именно, прейдутъ въ непреходящія и неизреченныя слова, которыя вѣчно существуютъ въ единомъ Словѣ Божіемъ и которыя ап. Павелъ слышалъ въ раю (2 Кор. XII, 4), т. е. въ субстанціи и причины. Наступитъ конецъ пространственному и временному существованію міра. Пространства, или „мѣста“ въ пространственномъ смыслѣ, не будетъ, такъ какъ не будетъ чувственно-тѣлеснаго, матеріальнаго бытія, которое помѣщалось бы въ пространствѣ; равно не будетъ и времени, такъ какъ не будетъ

¹ V, 14, с. 886C.

того движенія, мѣрою котораго является время ¹. И это будетъ собственно гибель (*interitus*) нынѣшняго міра, а не переходъ его въ какую-либо новую форму бытія, представляющую аналогію съ нынѣшнимъ его состояніемъ. Это съ непрекаемою убѣдительностію можетъ быть, по Эригенѣ, доказано изъ Св. Писанія, которое прямо говоритъ, что небеса *погибнутъ* (Ис. СІ, 27), что прежняго неба и прежней земли и моря не должно быть въ будущемъ состояніи міра (Апок. ХХІ, 1). Подобныя мѣста Писанія, гдѣ говорится о разрушеніи и гибели міра, слова, напр., Самого Христа о помраченіи солнца и луны, о ниспаденіи звѣздъ съ неба (Мѣ. ХХІV, 29), нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ, усвая имъ притомъ самое широкое значеніе, а не давать имъ только аллегорическое толкованіе и не пытаться такъ или иначе ограничить ихъ приложеніе къ чувственному міру, какъ дѣлаютъ нѣкоторые ².

Философъ въ высшей степени строго держится ученія о превращеніи всего въ духовное бытіе, «хотя бы тѣмъ, которые думаютъ, что кромѣ того, что существуетъ въ пространствѣ и времени, въ предѣлахъ нынѣшняго чувственнаго міра, ничего нѣтъ, оно показалось невѣроятнымъ и чѣмъ-то въ родѣ пустой болтовни» ³. Будучи неспособны возвыситься надъ тѣмъ, что доступно лишь для чувствъ, нѣкоторые утверждаютъ, будто и по скончаніи настоящаго вѣка міръ будетъ существовать такъ же, какъ существуетъ теперь, только все въ немъ тогда измѣнится къ лучшему. Будетъ вѣчно существовать

¹ V, 18, c. 890A: Cum enim non fuerit, quod locari et circumscribi indigeat, quomodo erit locus? Si enim nihil locaverit, locus non erit. Eo siquidem pereunte, quod collocatur, qua ratione locus erit? Locus quippe omnino non est, quod quid non collocat [cf. c. 889D: Locum nunc dico non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur]. Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis non dividet et comprehendet, quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio.

² V, 18—19, c. 890—892; V, 37, c. 996A.

³ V, 37, c. 984B: quamvis his, qui nihil esse extra ea, qua localiter et temporaliter intra hunc mundum sensibilem continentur, cogitant, incredibilia ac veluti vana deliramenta videantur.

та же земля, тѣ же небесныя пространства, какія видимъ теперь, они только какъ бы обновятся. Они и будутъ служить мѣстомъ обитанія людей по воскресеніи. Мѣстомъ мученія нечестивыхъ людей и злыхъ духовъ будетъ, по мнѣнію однихъ, пространство между луною и землею, въ которомъ воздухъ тогда обратится въ огонь, какъ во время потопа онъ обращался въ воду, или, по мнѣнію другихъ, только часть этого пространства, ближайшая къ землѣ; нѣкоторые же думаютъ, что грѣшныя заключены будутъ гдѣ-то внутри земли, во мракѣ. Для святыхъ и для ангеловъ предназначается эфирная область надъ луною. О самыхъ тѣлахъ воскресшихъ людей полагаютъ, что они будутъ имѣть вообще тотъ же видъ, какой имѣютъ и нынѣ, т. е. воскреснутъ съ свойственнымъ каждому ростомъ, фигурою, различіемъ мужскаго и женскаго пола. Тѣла нечестивыхъ сдѣланы лишь будутъ безсмертными, вѣчными и (въ извѣстномъ смыслѣ) духовными съ тою именно цѣлію, чтобы была возможность вѣчно наказывать ихъ, причемъ адскій огонь, въ которомъ они будутъ мучиться, признается чувственнымъ, какъ признается это и относительно, напр., червей неумирающихъ (Ис. LXVI, 24), сѣрнаго озера (Апок. XIX, 20; XX, 10, 14). Тѣла святыхъ будутъ тонкими, невѣсомыми, на подобіе эфирныхъ тѣлъ, нетлѣнными, удобоподвижными, тѣмъ не менѣе будутъ имѣть тотъ самый видъ и всѣ тѣ органы, какими обладаютъ нынѣшнія тѣла¹.

Такія, или подобныя этимъ мнѣнія раздѣляли и самъ философъ нѣкогда, во время написанія сочиненія „О предопредѣленіи“. Какъ видно изъ этого сочиненія, тогда онъ не сомнѣвался, что вѣчный огонь, о которомъ говоритъ Господь въ Евангеліи (Мѡ. XXV, 41), будетъ вещественный огонь, невещественнымъ же называется иногда лишь вслѣдствіе тонкости его природы, что это будетъ именно одна изъ четырехъ стихій, называемая иначе эфиромъ. Признавая этотъ огонь или эфиръ общею средою, въ которой будутъ обитать по воскресеніи и праведные и грѣшныя, онъ думалъ тогда, что въ то время какъ тѣла святыхъ сами получаютъ качества

¹ V, 37, с. 984—986; III, 9, с. 648—649.

эмира или огня, тѣла нечестивыхъ навсегда сдѣлаются воздушными, такими, какія нынѣ имѣютъ демоны; подвергаясь дѣйствию огня, который стремится все низшее обратить въ себя, но не разрушаясь, они будутъ терпѣть вѣчныя мученія. Такимъ образомъ, онъ признавалъ, что чувственный міръ продолжить свое существованіе и по скончаніи вѣка, какъ чувственный, хотя произойдутъ въ немъ измѣненія и во всемъ возстановленъ будетъ идеальный порядокъ ¹.

Но теперь, ко времени написанія сочиненія „О раздѣленіи природы“, философъ пришелъ къ убѣжденію въ совершенной ложности подобныхъ представленій, которыя составляютъ, по его мнѣнію, смерть души, такъ что нужно молить Бога, чтобы Онъ избавилъ отъ нихъ и всѣхъ другихъ, обольщающихся ими. «Не могу не признать, сознается по этому поводу учитель предъ ученикомъ, что нѣкогда я обольщенъ былъ ложными сплетеніями человѣческихъ мнѣній, далеко отстоящихъ отъ истины,—потому что я и на самомъ дѣлѣ былъ обольщенъ. Ибо со всѣмъ этимъ (съ чувственными представленіями о будущей жизни), или почти со всѣмъ, я соглашался, будучи еще неопытенъ, прельщенный нѣкоторымъ подобіемъ истины и плотскими чувствами, какъ это со многими случается. Но теперь, послѣдуя стопамъ св. отцевъ, просвѣщаемый лучемъ божественнаго свѣта, отвлекающимъ меня отъ заблужденій—моихъ собственныхъ и заимствованныхъ отъ другихъ, и ве-

¹ De praedest. XIX, 1, c. 436C: De aeterno vero igne, de quo Dominus in Evangelio ait: Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus, nulli dubitandum, corporeum esse, quamvis pro subtilitate naturae incorporeus esse dicatur, quemadmodum solemus dicere aethereum spiritum, cum quarta pars sit corporalis creaturae. Nec facile crediderim, alium ignem praeparatum ad puniendum diabolum cum omnibus suis membris, praeter istum ipsum, qui est quartum mundi elementum. Quid enim? Num quid mirum, si illa impiorum corpora, quae profecto de his quatuor corporalibus elementis sunt compacta, in eadem resolvenda tempore quoque praedefinito, ab eisdem iterum resurrectionis momento revocanda, in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt, merito impietatis suae tormenta patientur aeterna? XIX, II, c. 437A: Ubi non incongrue credendum, quod corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem, quae ab alia qualitate consumi non potest, cum inferiorum corporum qualitates

душимъ на правый путь, я удаляюсь мало по малу (отъ прежнихъ ошибокъ)" ¹. Соглашались съ подобными представленіями, признавать чувственный міръ вѣчнымъ, значило бы, по его мнѣнію, впадать въ заблужденіе языческихъ философовъ, которые ни въ какомъ случаѣ не хотѣли признать міръ имѣющимъ конецъ и по этой именно причинѣ отвергали и начало міра во времени, утверждая совѣчность его, или, по крайней мѣрѣ, лежащей въ основѣ его матеріи, Богу ².

Правда, чувственно-наглядныя представленія о будущей жизни можно встрѣчать даже у св. отцевъ и этотъ фактъ возбуждаетъ въ философѣ, по его словамъ, величайшее недоумѣніе. Но нужно полагать, думаетъ онъ, что св. отцы прибѣгали къ такимъ представленіямъ лишь примѣняясь къ пониманію простыхъ вѣрующихъ, въ виду крайней трудности внушить послѣднимъ мысль о чистой духовности будущей жизни. Къ подобному же способу представленія обращались иногда и апостолы.

„Когда я читаю подобное въ твореніяхъ св. отцовъ, говоритъ философъ, я прихожу въ сильнѣйшее недоумѣніе и колеблюсь, пораженный величайшимъ ужасомъ, и когда размышляю самъ съ собою, зачѣмъ духовнѣйшіе мужи, возносящіеся надъ всякими помысленіями о пространственномъ и

in se mutare possit, impiorum vero corpora in aeream qualitatem transitura, ut a superiore igne patiantur. Cf. XVII, viii, c. 429.

¹ III, 10, c. 649D: Falsis ratiocinationibus humanarum opinionum longe a veritate distantium quondam me deceptum esse negare non possum, quia deceptus sum. His enim omnibus, aut pene omnibus rudis jam assensum praeбui, quadam similitudine veri, carnalibusque sensibus, ut multis evenit, seductus. Nunc vero, sanctorum Patrum vestigia sequens, divini luminis radio ab erroribus meis et aliorum me revocante, inque viam rectam ducente, paululum pedem retrahо. Divina siquidem clementia veritatem pie atque humiliter quaerentes in tenebris ignorantiae non sinit errare, inque foveas falsarum opinionum cadere, et in eis perire. Nulla enim peior mors est, quam veritatis ignorantia, nulla vorago profundior, quam falsa pro veris approbare, quod proprium est erroris.

² V, 18, c. 890B: Maximi namque ob hoc sapientes mundi non ausi sunt docere vel concedere, hunc mundum temporali principio per generationem inchoasse, ne cogerentur fateri, finem temporis per occasum habiturum esse. Nam si mundum temporali principio inchoare concederent, fine quoque temporis terminari negare non possent.

временномъ и возвышающіеся силою созерцанія надъ всѣмъ чувственнымъ міромъ, допустили подобнаго рода рѣчи въ свои писанія и предали потомству,—скорѣе склоняюсь думать, что они побуждены были измыслить и написать это не по иной причинѣ, какъ для того, чтобы хоть этимъ, по крайней мѣрѣ, способомъ заставить мыслить о духовномъ тѣхъ, которые преданы земнымъ и плотскимъ помышленіямъ и которые питались еще только начатками простой вѣры. Потому что тѣ, которые думаютъ, будто выше и внѣ нынѣшняго чувственного міра ничего не существуетъ, скорѣе готовы отвергать, чѣмъ признавать истинное созерцаніе природы. Услышавъ именно, что послѣ конца нынѣшняго міра не будетъ ни пространства, ни времени, ни тѣла, ни чего-либо тѣлеснаго, они тотчасъ, воспламенившись, раздражаются и кричатъ: «стало быть, ничего не будетъ, если не останется ничего подобнаго!» и нападаютъ на тѣхъ, которые общаются одно только духовное и устраняютъ мечтанія о чувственномъ. Принимая это въ соображеніе и снисходя къ боязливымъ помышленіямъ простыхъ вѣрующихъ, великіе и божественные (мушп), какъ я думаю, и сочли за болѣе полезное учить открыто о превращеніи земныхъ и чувственныхъ тѣлъ въ тѣла небесныя и духовныя, чѣмъ о томъ, что вовсе не будетъ тѣла и всего тѣлеснаго и чувственного. Ибо для разсуждающихъ по плоти болѣе удобопріемлемымъ для вѣры кажется переходъ земныхъ тѣлъ въ небесныя, чѣмъ отрицаніе всякой тѣлесности. Подобнымъ же образомъ, по снисхожденію (къ слабому пониманію большинства), говорилъ, какъ полагаю, и апостолъ, разсуждая о воскресеніи земнаго тѣла: *сѣется, говоритъ, тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное* (1 Кор. XV, 44). Онъ говорилъ какъ будто: тѣло земное и душевное, которое сѣется при смерти и разрушеніи его, возстанетъ тѣломъ духовнымъ и небеснымъ, чрезъ измѣненіе именно земныхъ свойствъ въ небесныя; изъ тѣла земнаго будетъ тѣло небесное, изъ грубо-матеріальнаго—духовное, но все-таки будетъ тѣло; изъ вѣсостамаго оно измѣнится въ утонченное, однако не будетъ выше эфирныхъ тѣлъ и не оставитъ свойствъ тѣлесности, перейдя лишь отъ земныхъ свойствъ къ

небеснымъ, наподобіе того, какъ дымъ обращается въ пламя. Такъ хотятъ понимать это мѣсто многіе и даже почти всѣ. Но кто внимательнѣе всмотрится въ то, что говорятъ св. Амвросій и Григорій Богословъ, а также истолкователь послѣдняго, Максимъ, тотъ найдетъ, что на самомъ дѣлѣ будетъ не измѣненіе земнаго тѣла въ небесное, но совершенный переходъ его именно въ чистый духъ, не въ тотъ, который называется ээиромъ, но въ тотъ, который называется интеллектомъ.» Въ этомъ смыслѣ и нужно понимать слова апостола ¹.

¹ V, 37, c. 986B: Sed dum talia in libris sanctorum Patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo, et, dum intra me ipsum cogito, cur spiritualissimi viri ultra omnes operationes localium temporaliumque cogitationum ascendentes, totumque sensibilem mundum virtute contemplationis superantes, hujusmodi dicta suis scriptis commendaverunt posteritati tradiderunt, facilius ducor existimare, non aliam ob causam ad haec excogitanda et scribenda attractos fuisse, nisi ut saltem vel sic terrenis carnalibusque cogitationibus deditos, simplicisque fidei rudimentis nutritos ad spiritualia cogitanda sublevarent. Nam qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant, promptiores sunt ad negandam quam ad confitendam veridicam naturarum speculationem. Audientes siquidem, neque loca, neque tempora, neque corpora, neque corporalia post finem hujus mundi esse futura, confestim inflammati erumpunt et proclamant, dicentes: Nihil igitur erit, si nihil talium remanserit; et insultant his, qui sola spiritualia promittunt, rerumque sensibilibus opiniones auferunt. Haec itaque, ut opinor, magni divinique considerantes, timidisque fidelium simplicium cogitationibus consulentes, utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibilibusque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio. Eodem condescensionis modo locutus est Apostolus, ut existimo, de resurrectione terreni corporis disputans: *Seminatur, inquit, corpus animale, surget corpus spirituale*. Ac si dixisset: *Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste*, terrena videlicet quantitate et qualitate in caelestem qualitatem et quantitatem transmutata; et, ut breviter dicam, sicuti multi ac pene omnes haec verba Apostoli volunt intelligere, de terreno erit caeleste, de corporali erit spirituale, semper tamen corpus erit; de ponderoso in subtile mutabitur; nunquam tamen aetherea corpora transcendurum, neque corporeas qualitates amissurum, sed a terrenis qualitatibus in caelestes transiturum, sicut fumus vertitur in flammam. Quisquis autem sancti Ambrosii Gregoriique Theologi, nec non et expositoris ejus, Maximi dico, diligentius dicta inspexerit, inveniet profecto, non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur.

Для простых вѣрующихъ подобнымъ же образомъ и даже въ большей степени, нежели ученіе о превращеніи всего въ духовное бытіе, является недоступнымъ и невѣроятнымъ и ученіе о будущемъ «обоженіи» святыхъ, когда въ нихъ по воссоединеніи съ Богомъ, не останется ничего не только уже тѣлеснаго, но и человѣческаго, но во всемъ будетъ Богъ. Поэтому-то самый терминъ «обоженіе» (theosis, deificatio), употребляемый обыкновенно Греками, весьма рѣдко встрѣчается у латинскихъ писателей: смыслъ выражаемаго имъ ученія слишкомъ высокъ и потому найдено, по мнѣнію Эригены, неудобнымъ провозглашать это ученіе открыто для всѣхъ. По этой именно причинѣ и вообще многія таинственныя ученія въ религіи оставлены даже совсѣмъ незатронутыми въ писаніяхъ св. отцевъ, предназначавшихся для простыхъ вѣрующихъ; ибо слабое зрѣніе не въ состояніи бываетъ выносить слишкомъ яркій свѣтъ ¹.

Возстановленіе человѣческой природы, ученіе о которомъ изложено, какъ воскресеніе всѣхъ въ духовномъ состояніи должно быть, по Эригенѣ, дѣломъ столько же естественныхъ силъ самой природы, сколько и сверхъестественнаго фактора, благодати.

Философъ не сразу однако пришелъ къ убѣжденію въ естественной необходимости процесса „возвращенія“ природы человѣческой. Онъ сообщаетъ, что нѣкогда его весьма занималъ вопросъ, произойдетъ ли будущее воскресеніе людей дѣйствіемъ благодати, или же дѣйствіемъ природы, или, на-

¹ V, 38, c. 1015B: Sed hujus nominis, deificationis dico, in latinis codicibus rarissimus est usus; intellectum vero ejus apud multos et maxime apud Ambrosium invenimus. Sed quare hoc evenit, non satis nobis patet. An forte quia sensus ipsius nominis, quod est theosis, quo maxime Graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in Deum non solum anima, sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint, quando in eis nil animale, nil corporeum, nil humanum, nil naturale remanebit, altus nimium visus, ultraque carnales cogitationes ascendere non valentibus incomprehensibilis et incredibilis, ac per hoc non publice praedicandus. Sed de eo inter sapientes tractandum. Multa quippe divina mysteria a sanctis Patribus intacta ob hanc causam praetermissa sunt; infirmi siquidem oculi claritatem luminis sufferre nequeunt.

конецъ, дѣйствию той и другой вмѣстѣ. Въ латинской литературѣ онъ не нашелъ относительно этого предмета ничего, хотя, можетъ быть, предполагаетъ философъ, кто-нибудь на западѣ уже разсуждалъ о немъ, и только такое разсужденіе не попало въ его руки. И первоначально, когда онъ самъ долгое время размышлялъ о немъ, онъ пришелъ было къ заключенію, что будущее воскресеніе совершится исключительно только благодатію Искупителя міра, такъ что если бы Богъ Слово не содѣлался плотію и не воспринялъ всей человѣческой природы, въ которой пострадалъ и воскресъ, вовсе не было бы и воскресенія мертвыхъ; въ этомъ убѣждали его и слова Самого Христа: *«Азъ есмь воскрешеніе и животъ»* (Іо. XI, 25), также слова апостола, что Богъ Слово есть *„начатокъ умершимъ“* (1 Кор. XV, 20). Но когда ему пришлось прочитать произведеніе св. Епифанія „О вѣрѣ“ и разсужденіе Григорія Нисскаго „Объ образѣ“, онъ перемѣнилъ мнѣніе.

Епифаній въ одномъ мѣстѣ, направляя рѣчь противъ Грековъ, отвергающихъ воскресеніе, въ доказательство возможности его приводитъ въ качествѣ аналогій рядъ фактовъ изъ жизни природы, которые показываютъ, что иногда кажущееся мертвымъ въ природѣ на самомъ дѣлѣ не лишено жизненной силы, и эта сила въ свое время проявляется яснѣйшимъ образомъ (прорастаніе сѣмянъ, метаморфозы насѣкомыхъ). Исходя изъ этихъ фактовъ, философъ заключилъ, что нѣтъ ничего удивительнаго, если жизненная природная сила, присущая и тѣламъ человѣческимъ и никогда не оставляющая субстанцію тѣлъ, можетъ обнаружить себя при извѣстныхъ условіяхъ въ возстановленіи этихъ тѣлъ, или воскресеніи ¹. Ни одно чудо въ мірѣ не было, какъ говорятъ, совершенно

¹ V, 23, с. 900C: Si ergo in restaurandis rebus humanique corporis partibus naturalis vis operatur, inque animalibus irrationabilibus resuscitandis, ut praefati auctoris approbant exempla: quid mirum, si vitalis et naturalis virtus, quae nunquam substantiam humanorum corporum deserit, in tantum praevalet, ut ipsius operatione ipsa corpora ad vitam restituantur, et ad totius humanae naturae integritatem?

Богомъ вопреки законамъ природы, но всегда Творецъ пользовался для Своихъ цѣлей естественными причинами и силами, направляя лишь ихъ согласно со Своею волею. „И если всеобщее воскресеніе мертвыхъ, высшій примѣръ котораго совершился уже во Христѣ, есть чудо изъ чудесъ, такъ что на всѣ прочіе (болѣе или менѣе напоминающіе его) естественные факты и явленія справедливо смотрѣть, какъ лишь на предзнаменованія его: развѣ не согласно съ истинною полагаемъ мы, что оно, т. е. воскресеніе, произойдетъ силою естественныхъ причинъ, подвластною божественной волѣ“ ¹? У Григорія Нисскаго, въ одной изъ главъ его сочиненія „Объ образѣ“, прямо доказывается, что воскресеніе ожидается не столько на основаніи свидѣтельства Св. Писанія, сколько въ силу естественной необходимости, и находится разсужденіе о томъ, что нынѣшнее ненормальное состояніе міра и человѣка само по себѣ не можетъ продолжаться вѣчно, потому что зло по самому понятію о немъ не можетъ существовать рядомъ съ добромъ, послѣднее должно побѣдить его, что человѣческая природа не можетъ всегда пребывать во

¹ V, 23, с. 902C: Nullum enim miraculum in hoc mundo contra naturam Deum fecisse legimus: sed causis naturalibus administrativis et effectricibus, jussu Dei movente, factas esse quascunque virtutum theophanias, divina narrat historia. Et si miraculum miraculorum est generalis mortuorum resurrectio, cujus maximum exemplum praecessit in Christo, in tantum, ut cetera fere omnia naturalia argumenta in praefiguratione ipsius facta fuisse recte intelligantur: num veritati putandum est non convenire, nos existimare, ex causarum naturalium effectiva potentia divinae voluntati subdita ipsam, resurrectionem dico, futuram? О значеніи законовъ природы и отношеніи къ нимъ божественной воли ср. однако III, 13, с. 661C: Spiritualium rerum natura non ita contemplationibus mentis succumbit, ut per singula de his, quae de ea, vel in ea, vel per eam peraguntur, rationem reddamus. Multa enim in ea solent apparere, quae non secundum cognititas vel incognitas ipsius leges, sed ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum et ratio rationum, mirabili et ineffabili modo fiunt. III, 16, с. 669D: [divina voluntas] nulla lege stringitur. Nam et saepe contra consuetum naturae cursum multa solent fieri, ut nobis ostendatur, quod divina providentia non uno, sed multiplici modo atque infinito potest omnia administrare. Указываемое еще у Губера мѣсто V, с. 33, с. 951C не относится къ дѣлу. Huber, 146, Anm. 4.

злѣ и должна рано или поздно выйти изъ области мрака и тѣни, произведенныхъ грѣхомъ ¹.

Воскресеніе, или вообще возстановленіе человѣческой природы будетъ, такимъ образомъ, результатомъ дѣйствія двухъ факторовъ: силы природы и силы благодати ². Значеніе сверхъестественнаго фактора не должно быть умаляемо, въ виду, напр., приведенныхъ уже словъ Самого Христа. Но его дѣйствіе будетъ заключаться прежде всего въ содѣйствіи, такъ сказать, самой же природѣ. И благодать и природа одинаково происходятъ отъ Бога и безъ благодати въ общемъ смыслѣ, т. е. безъ сверхъестественнаго содѣйствія, ничто не можетъ существовать и достигать совершенства; та и другая дѣйствуютъ нераздѣльно въ разумномъ существѣ, и пока благодать дѣйствуетъ въ предѣлахъ природы, ея дѣйствія не могутъ быть отличены отъ дѣйствій самой природы ³. Исключительно отъ одной сверхъестественной силы благодати зависитъ лишь возведеніе нѣкоторыхъ изъ возстановленныхъ въ особое сверхъестественное состояніе, или „обожествленіе“

¹ V, 26, с. 916D—919C.

² V, 23, с. 902D: *Ambabus itaque cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, resurrectio perficietur.* 906C: *Commune earum, naturae dico et gratiae, intelligitur esse humanae substantiae resurrectio, hoc est, mortalium corporum in immortalia transitus, et corruptibilia in incorruptibilia, et animalium in spiritualia, et temporalium et localium in aeterna omnique circumscriptione libera.* Comment. in Evang. sec. Ioan. c. 315D.

³ Expos. super hier. cael. c. 127B: *apostolica sententia (Jac. I, 17) divinam dationem ex divina donatione mirabili discernit differentia, optimam quidem dationem universalis creaturae substitutioni distribuens, perfectam vero donationem divinae gratiae largitati; quoniam omne, quod est, duobus modis divinam participat bonitatem, quorum primus in conditione naturae est, alter in distributione gratiae perspicitur. Nihil quippe est in universali creatura, quod his duobus careat. Subsistit enim omne, quod est, ac divinae gratiae juxta convenientem sibi analogiam particeps est.* V, 23, с. 903D: *Est itaque datum divinae bonitatis natura omnis, quae in essentiam ducta est, et perpetualiter custoditur, ne pereat. At vero quoniam inter esse et aeternaliter esse medietas quaedam constituitur, quae dicitur bene esse, — — illa insita medietas, hoc est bene esse, donum divinae bonitatis est, libero ac bono voluntatis intellectualis et rationalis creaturae motu adjuncto.* Comment. in Evang. sec. Ioan. c. 325D: *Ita enim juncta data naturae et dona gratiae, ut inseparabilia fieri videantur. Nulla quippe natura est rationalis, quae omnino dono gratiae careat.*

ихъ; но это будетъ собственно особымъ состояніемъ сознанія ихъ, въ которомъ будетъ заключаться ихъ блаженство ¹.

Какимъ же образомъ нужно точнѣе опредѣлить значеніе сверхъестественнаго фактора въ процессѣ всеобщаго возвращенія человѣческой природы? Въ чемъ вообще состоитъ дѣйствіе Самого Божества, возводящаго эту природу въ прежнее ея состояніе? Отвѣтъ на это дается, по философу, въ христіанскомъ ученіи о воплощеніи Бога Слова и вообще о дѣлѣ Христа, которое должно быть усвоено людьми и которое имѣетъ значеніе для всего рода человѣческаго.

Съ точки зрѣнія Эригены, чрезъ самый фактъ воплощенія, или вочеловѣченія Логоса и подается спасеніе всему человечеству и даже всему міру. Въ Словѣ Божіемъ заключаются причины всего и Оно Само есть первая причина всего; Оно же есть и послѣдняя цѣль всего, къ Нему и въ Него должно все возвратиться ². Но Слово Божіе, по христіанскому ученію, восприняло въ особое личное единеніе природу человѣческую. Грѣхъ человѣка состоялъ въ отпаденіи или удаленіи его отъ Бога. Въ воплощеніи Христа, въ единствѣ Его ипостаси, человѣческая природа тѣснѣйшимъ образомъ и возсоединяется съ божественною и возводится въ первоначальное состояніе. Въ виду единства природы во всѣхъ субъектахъ рода человѣческаго, слѣдствія этого возсоединенія должны такъ или иначе простираются на все человечество. Созданная по образу простой и нераздѣльной природы Божества, человѣческая природа сама составляетъ во всѣхъ одно нераздѣль-

¹ V, 23, с. 904A: Sed illud donum [gratia] non omnibus generaliter distribuitur. Soli quippe angelicae humanaeque naturae donatur deificatio. Neque illis universaliter, sed solis angelis, qui Creatoris sui dilectione ardentes, stabiliti in contemplatione veritatis permanent, solisque hominibus secundum propositum vocatis. Huc accedit, quod donum gratiae neque intra terminos conditae naturae continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit.

² V, 20, с. 893A: Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt, et, ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium ἀρχὴν, hoc est, sine principio praeter Patrem.

ное цѣлое, какъ учать о томъ „блаженный“ Оригенъ и великій Григорій. На этой мысли—о единствѣ всего рода человѣческаго—Эригена настаиваетъ съ особою силою ¹. А такъ какъ въ человѣческой природѣ заключается вся тварь, или весь міръ, то воплощеніе имѣетъ космическое значеніе: чрезъ него возсоединяется съ Богомъ и возстановляется весь міръ. „Богъ, Божіе Слово, въ Которомъ все сотворено въ своихъ причинахъ и существуетъ, нисшелъ по Своему Божеству, по выраженію философа, въ дѣйствія причинъ, которыя въ Немъ существуютъ, когда воспринялъ человѣческую природу, въ которой содержится вся видимая и невидимая тварь“ ². Какъ космологія нѣкоторымъ образомъ сводится, по философу, къ антропологіи, такъ все ученіе его о возстановленіи міра и человѣка, въ свою очередь, можетъ быть сведено къ христологіи.

Нисхожденіе Христа въ міръ, или воплощеніе Его, и вообще, дѣло Его, является, по Эригенѣ, и метафизически необходимымъ актомъ, ибо причина перестала бы быть причиною, если бы погибло то, что происходитъ отъ нея ³,—и

¹ V, 27, c. 922B: si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitate dividendi vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si enim una et individua Divinitas est, ad cujus imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt. 923C: Proinde si Dei Verbum humanitatem accepit, non partem ejus, quae nulla est, sed universaliter totam accepit.

² V, 25, c. 911D: Deus itaque Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur.

³ V, 25, c. 912A: Quare descendit? — — Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae, salvarentur. [Ac si aperte diceret: Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret: pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur, et simul occidunt aut simul et semper permanent]. [Ac si — — permanent om. CF].

въ то же время выраженіемъ божественной любви и милосердія къ роду человѣческому: по словамъ Самого Христа, Богъ далъ Сына Своего единороднаго на смерть потому, что возлюбилъ міръ, т. е. человѣческую природу (Іо. III, 16); свобода и необходимость совпадаютъ одна съ другою въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, для абсолютнаго Существа ¹.

Частнѣе, сущность и значеніе дѣла Христа представляется у Эригены въ слѣдующемъ видѣ. Богъ Слово, родившись безсѣменно отъ Дѣвы непостижимымъ образомъ ², воспринялъ въ единеніе съ Собою человѣческую природу, чуждую первороднаго грѣха. При всеобщемъ трансцендентномъ паденіи всей природы человѣческой, или точнѣе—всѣхъ субъектовъ, въ которыхъ она существуетъ, этому паденію не подлежитъ лишь природа Искупителя, такъ что чрезъ нее можетъ быть подано исцѣленіе всѣмъ прочимъ членамъ рода человѣческаго, зараженнымъ грѣхомъ. Какъ свободный отъ грѣха, Христосъ чуждъ былъ и того невѣдѣнія, въ которое природа человѣческая повергла себя чрезъ грѣхъ. „Искупитель міра, единый рожденный безъ грѣха, никогда не подверженъ былъ (своественному другимъ) невѣдѣнію, но сразу же по зачатіи и рожденіи Своемъ зналъ и Себя и все, и могъ говорить и учить, не только потому, что былъ Премудростію Отца, для

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 320D: Dilectio itaque Patris causa est humanae salutis, qui in tantum dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, hoc est morti traderet, ut omnis aspiciens in mortem ejus non pereat, sed habeat vitam aeternam. Homil. c. 295C: Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari. Cf. V, 2, c. 862 etc. Versus, S. I, I, 41, c. 1223A; I, VII, 70, c. 1232B.

² II, 33, c. 611C. Expos. super hier. cael. c. 168C. Versus, S. I, VIII, 60—67, c. 1232A:

Παρθένος angelico commovit viscera fatu,
 Ac comitante fide suscepit pneumate partum.
 O felix γαστήρ divinum sustinet ignem,
 Virtutis radius solidatur somate sacro.
 Unam personam duplex substantia prodit.
 Nam Deus aeternus rationem tempore sumens,
 Corpore compacto sese perfecerat ἀνδρα.

Которой все открыто, но также и потому, что воспринялъ человѣчество безъ порока, чтобы очистить запятнанное порокомъ,—не въ томъ однако смыслѣ, что воспринялъ иное человѣчество, а не то, которое возстановилъ, но въ томъ, что Самъ Онъ одинъ только пребылъ въ немъ безъ порока, сохраненный безъ поврежденія, для исцѣленія поврежденной природы, въ сокровеннѣйшихъ основаніяхъ послѣдней“. Безгрѣшность Христа по человѣчеству необходимо предполагается фактомъ возсоединенія въ Немъ человѣчества съ Божествомъ, и въ этомъ смыслѣ Самъ Онъ является наивысшимъ примѣромъ дѣйствія благодати на человѣческую природу безъ всякихъ предшествовавшихъ заслугъ со стороны послѣдней ¹.

Но воспринявъ человѣческую природу безъ грѣха, Христосъ однако воспринялъ ее въ формѣ свойственной тому эмпирическому состоянію человѣчества, которое является слѣдствіемъ грѣха. И это для того, чтобы вывести всѣхъ изъ этого состоянія, избавивъ отъ причины его — грѣха. Безъ труда и усилія создавъ насъ по Своему Божеству, труднымъ путемъ Онъ возсоздаетъ насъ по человѣчеству, воспринимая природу нашу, удрученную трудами и печалами міра сего вслѣдствіе первороднаго грѣха; пребывая въ вѣчной неизмѣнности въ Себѣ Самомъ и въ Отцѣ Своемъ, Онъ проходитъ какъ бы нѣкоторымъ путемъ временнаго домо-

¹ IV, 9, с. 777B: Ipse siquidem, qui solus absque peccato natus est in mundo, Redemptor videlicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim, ut conceptus et natus est, et seipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia Patris erat, quam nihil latet, verum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret; non quia aliam accepit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum vulneris vitiatæ naturæ in secretissimis ipsius rationibus reservatus. Tota quippe in totis periit, praeter illum, in quo solo incorruptibilis permansit. Et quidem maximum exemplum gratiæ ipse est, non quia quid ex reati humanæ naturæ indultum ei sit, sed quia solus omnium nullis præcedentibus meritis in unitatem substantiæ verbo Dei conjunctus est, in quo omnes electi, de plenitudine gratiæ ejus accipientes, filii Dei et participes diviniæ substantiæ fiunt. V, 38, с. 1016B. Comment. in Ev. sec. Ioan. с. 209C, 311A.

строительства по плоти ¹. Отъ человѣчества въ состояніи его до грѣхопаденія Онъ заимствуетъ свободу отъ грѣха; отъ человѣчества по грѣхопадении — нынѣшнюю эмпирическую форму существованія и смерть за грѣхъ безъ всякой однако виновности въ грѣхѣ ².

Смерть, которая въ Самомъ Христѣ не имѣла для себя причины, была принята Христомъ за родъ человѣческій, для очищенія его отъ грѣха; Христосъ Самъ принесъ Себя въ жертву Отцу за падшаго человѣка ³, исполнивъ божественный законъ благодати, научающій людей не только любить другъ друга, но и умирать, и не только за добрыхъ,

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 332D: *Jesus ergo fatigatus ex itinere sedit sic super fontem* (Io. IV, 6). *Fatigatio Jesu incarnatio ejus est. Nostram quippe naturam, merito originalis peccati laboribus hujus mundi atque aerumnis fatigatam, accepit. Iter ejus descensus divinitatis suae, ad suscipiendam nostrae naturae similitudinem. Absque labore creavit nos per divinitatem, cum labore creavit nos per humanitatem. Aeternaliter in se ipso et in Patre suo manens et immutabiliter, movit se ipsum veluti quodam itinere temporalis dispensationis per carnem.*

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 306C: *Nam caro Christi non merito sui peccati mortalis facta est, sicut caro nostra, sed ad naturam nostram post peccatum condescensione passibilis erat. Mortem siquidem subire propter nos non re-
nuit, causam vero mortis, peccatum dico, non recepit. Ideoque mors eum detinere non potuit, quia debitor mortis non fuit. Non poterat mors detinere captivum, quem non invenerat criminis. A primo ergo homine ante peccatum accepit absque peccato esse; ab eodem post peccatum accepit mori posse; quibus duobus totam nostram naturam in se ipso restituit. Cf. c. 328B.*

³ Versus, S. I, 1, 19—23, c. 1222C:

*Ecce crucis lignum quadratum continet orbem,
In quo pendebat sponte sua Dominus,
Et Verbum Patris dignatum sumere carnem,
In qua pro nobis hostia grata fuit.*

II, 57—60, c. 1225A:

*Christe Dei Verbum, virtus, sapientia Patris,
Sanguinis unda tui, qua madet ara crucis,
Nos purgat, redimit, solvit, vitamque reducit,
Electisque tuis praestitit esse deos.*

III, 53—56, c. 1226C:

*Sponte sua Dominus se mactat ipse sacerdos,
Quae Patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.*

но, если необходимо, и за злых¹. Это была смерть плоти Его, но плоть, или вообще человечество Христа нераздѣльнымъ образомъ соединено было съ Его Божествомъ, которое сострадало находившейся на крестѣ плоти; отсюда особое значеніе этой смерти². Необходимо однако при этомъ замѣтить, что, хотя человечество Христа было святою и единственною жертвою, принесенною для очищенія всего міра, какъ написано: „*Кровь Христа, Сына Его, т. е. Отца, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха*“ (1 Ио. I, 7), но послѣднею причиною и источникомъ очищенія отъ грѣха всего человечества нужно признать не человѣческую природу Христа, но Божество Его, нераздѣльное съ Божествомъ Отца и Духа Святаго³.

Непосредственно за смертію Христа слѣдуетъ Его прославленіе. Смерть не могла обладать Тѣмъ, Кто есть сама жизнь по Божеству и Кто былъ безгрѣшенъ по человечеству⁴. Христосъ подчинился ей добровольно⁵, допустивъ вознести Себя на крестъ іудеямъ, чрезъ которыхъ дѣйствовалъ князь

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 309B: Lex gratiae est, quae docet non solum homines se invicem diligere, et virtutes et vitia discernit, verum etiam supra haec, quod soli divinae gratiae possibile est, pro hominibus non solum bonis, verum etiam et malis, si necesse est, mori. Quam legem. Christus in se ipso adimplevit, quando non solum pro omnibus hominibus, verum etiam pro omnibus impiis passus est. Cf. V, 38, c. 1003C: amplissima lex naturae.

² IV, 3, c. 745A: Non quod et ipse passibilis sit secundum divinitatem, sed quod in eum humanitatis, quam solus assumpserat, passibilitas, et passio, et mors refertur, humanitatisque, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est. Ideoque quia compassus non immerito dicitur, et vere dicitur passus. Non enim separata est in passione una substantia Verbi et hominis. Versus, S. II, 1, 15—16, c. 1233A:

Mors carnis vitae, vitae mors jure vocatur;

Nam compassa fuit carni quae sola pendit.

³ Expos. super hier. cael. c. 175D: Non enim purgationis initium est Domini nostri Jesu Christi humanitas, quamvis ipsa pro purgatione totius mundi sancta et unica hostia immolata sit, sicut scriptum est: «Sanguis Christi filii ejus, Patris videlicet, mundat nos ab omni delicto», sed ipsius divinitas, nec non et Patris et Spiritus sancti, unius Dei, totius purgationis et illuminationis et perfectionis est principium.

⁴ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 306C.

⁵ Versus, S. I, 1, 20, c. 1222C; vi, 23—26, c. 1229C; viii, 57, c. 1232A.

міра сего, діаволь, обольстившійся уничиженнымъ видомъ пришедшаго въ зракъ раба Сына Божія, и предавшій Его на смерть ¹. Когда Христось умираетъ и душа Его нисходитъ во адъ, а тѣло полагается во гробъ, то не адъ обладаетъ на самомъ дѣлѣ душою Его, и не гробъ тѣломъ, но душа адомъ и тѣло гробомъ, въ то время, какъ Божество Его содержитъ въ Себѣ все ². Исполнивъ Свое дѣло по волѣ Отца и какъ бы упокоившись отъ тяжкаго труда, вися на древѣ плотію, Спаситель нисшелъ душою во адъ, чтобы разрушить его, просвѣтивъ души, находившіяся во тьмѣ невѣдѣнія ³. Воскреснувъ затѣмъ тридневно тѣломъ, Онъ явился по чело-вѣчеству въ томъ чисто духовномъ состояніи чело-вѣческой природы, о которомъ была рѣчь выше, и вознесся на небеса, превративъ въ Божество, т. е. обожествивъ, Свою плоть и вообще Свое чело-вѣчество, и царствуетъ нынѣ всюду ⁴. По-

¹ Versus, S. II, I, 47—50, c. 1233C.

² Versus, S. I, VII, 7—12, c. 1230A:

Incarnatus erat Christus de virgine nascens,
Confixus ligno, conditus atque τάφῳ.
Corpore sed moriens, vivens animoque Deoque,
Ast Deus et moritur, vivat et ipsa caro.
Mens erebum, corpus petram, tenet omnia numen,
In tribus est unus, corpore, mente, Deo.

³ Versus, S. I, VI; S. II, I, 1—6, c. 1231C:

Postquam nostra salus mundum renovaverat omnem,
Quosque Pater voluit cunctos perfecerat actus,
Fessa labore gravi requievit in arbore pendens.
Ter geminae lucis spatio destruxerat αἰῶν,
Dormitans gelidi duro sub culmine saxi,
Implens vativomi prognostica symbola ceti.

⁴ Versus, S. I, VII, 13—16, c. 1230B:

Postquam per triduum totum destruxerat αἰῶν,
Totus surrexit, nil remanente minus.
Ascendit totus, totum regit, aspice, mundum,
Pro quo passus erat conditor atque Deus.

S. II, I, 25—28, c. 1233B:

Desursum venit, terrenam sumere vestem;
Indutus vestem sursum cum veste volavit,
Inque Deum vertit vestem de virgine sumptam,
Unum conficiens animam carnemque Deumque.

добно птицѣ фениксу, которая, по сказаніямъ, сжигаетъ себя исходящимъ изъ нея же пламенемъ, превращаясь въ червя, и снова затѣмъ возрождается, и Христосъ сгорѣлъ въ пламени вольной страсти и нисшелъ въ преисподнюю—дивный червь (Пс. ХХІ, 7), но вскорѣ, чрезъ три дня, возвратился, и апостолы Его, видѣвшіе Его пылавшимъ на жертвенникѣ креста, узрѣли Его теперь воскресшимъ въ духовномъ тѣлѣ и парящимъ на крыльяхъ добродѣтелей, и дивились Его восхожденію ко Отцу ¹.

Христосъ и представляетъ первый и высочайшій примѣръ внутренняго объединенія и одухотворенія человѣческой природы и вмѣстѣ съ тѣмъ совершеннѣйшаго ея обожествленія, именно въ силу особаго личнаго единенія въ Немъ человѣчества съ Божествомъ. Къ своему ученію о превращеніи человѣческой природы во Христѣ въ духовное бытіе и обожествленіи ея Эригена примѣняетъ ученіе св. Максима объ объединеніи во Христѣ всего,—мужскаго пола и женскаго, рая и вселенной, земли и неба, чувственнаго и духовнаго, Бога и твари,—и неоднократно обращается къ этому ученію, комментируя его съ своей точки зрѣнія.

Родившійся, жившій на землѣ и страдавшій съ такимъ же точно тѣломъ, какое имѣемъ и мы нынѣ, Христосъ обладаетъ по воскресеніи совершенно инымъ уже по качествамъ тѣломъ, именно духовнымъ. Самъ по Себѣ, воскресшій Христосъ не имѣетъ собственно никакого доступнаго для чувствъ вида, не находится въ какомъ-либо мѣстѣ или пространствѣ, но возвышается надъ условіями пространственнаго и временнаго существованія, хотя можетъ являться въ предѣлахъ пространства и времени, гдѣ и когда хочетъ. Его

¹ Expos. super. hier. cael. c. 169A: Nonne ipse est mysticus ille vermis, in cujus imagine quingentesimo semper anno transacto de cinere arabicae avis, phoenicis dico, proprii sui pectoris flamma consumptae, vermis nascitur et ad pristinam viriditatem revocatur? Christus siquidem ardore passionis, quam sponte sua susceperat, consumptus est, et descendit ad inferos mirabilis vermis. Sed mox post triduum reversus est, sui que apostoli, qui eum in cruce ardentem viderant, in spiritali corpore resurgentem conspexere, virtutumque pennis volantem, ad Patremque suum ascendentem mirati sunt.

природѣ чуждо уже различіе половъ; хотя Онъ является ученикамъ по воскресеніи въ томъ же самомъ полѣ, въ которомъ Онъ родился отъ Дѣвы и обращался съ людьми до Своего страданія, т. е. мужескомъ, но это потому, что они иначе и не узнали бы Его, если бы Онъ не явился въ извѣстномъ для нихъ видѣ. Такъ, чрезъ обращеніе Его въ духовное состояніе совершилось въ Немъ уничтоженіе различія мужескаго и женскаго пола, о чемъ говоритъ Максимъ ¹.

Рай, въ который Христосъ вступилъ съ тѣломъ сразу же по воскресеніи, и означаетъ не что иное, какъ первоначальную неповрежденность человѣческой природы, возстановленной въ Немъ. Когда Онъ являлся ученикамъ по воскресеніи и пребывалъ съ ними, Онъ не псходилъ изъ этого рая, но въ одно и то же время и былъ въ раю, и дѣлался видимымъ для нихъ; исчезая изъ очей ихъ, Онъ удалялся не пространственно, но лишь скрывался, такъ сказать, въ утонченность духовнаго тѣла, недоступную для плотскихъ очей. Обративъ въ духовную природу то, что заимствовано было Имъ изъ матеріальнаго міра, Онъ и воссоединилъ, такимъ образомъ, вселенную и рай, какъ говоритъ о томъ Максимъ, или лучше—обратилъ вселенную въ рай; можно сказать, Онъ Самъ и есть тотъ рай, который обѣщается святымъ и въ который они вступаютъ уже нынѣ духомъ ².

¹ II, 10, с. 537D: Primo igitur Dominum Jesum divisionem naturae, id est, masculinum et feminam in seipso alunasse edocet [Maximus]; non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina est, quamvis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit discipulis suis post resurrectionem, ad confirmandam resurrectionis suae fidem. Non enim aliter eum cognoscerent, si notam eis formam non viderent; nondum siquidem Spiritum sanctum pleniter acceperunt, qui eos docuit omnia. V, 20, с. 894B: Humanitas siquidem Christi unum cum Deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur, quia super haec omnia exaltata est. V, 38, с. 993—994.

² II, 10, с. 538A: Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in seipso copulavit. Nam ex mortuis in paradisum rediens, in hoc orbe cum discipulis suis conversatus est, ostendens eis manifeste, non aliud esse paradisum praeter resurrectionis gloriam, quae primum in eo apparuit. V, 20, с. 894D: Neque, quando manifestabat se discipulis suis, credendum est, extra paradisum fuisse, sed simul et in paradiso erat, et se ipsum suis discipulis demonstrabat.

Человѣческая природа Его въ прославленномъ состояніи становится совершенно равною ангельской, что обозначается чрезъ вознесеніе Его на небо. Но она не только достигаетъ равенства съ ангельской природой, но и дѣлается вышею послѣдней, находясь въ особомъ тѣснѣйшемъ единеніи съ Божествомъ и получая божественныя свойства. Христосъ „исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, т. е. принялъ человѣческую природу, въ которой находится весь міръ,—потому что нѣтъ ничего въ мірѣ, что не заключалось бы въ человѣческой природѣ,—и снова оставилъ міръ и восшелъ къ Отцу (Іо. XVI, 28), т. е. человѣческую природу, которую принялъ, возвысилъ надъ всѣмъ видимымъ и невидимымъ, надъ всѣмъ, что именуется и мыслится, воссоединивъ съ Своимъ Божествомъ, которое равно Отцу“. На такую высоту возводится человѣчество именно одного лишь Христа, какъ Онъ Самъ говоритъ: „никтоже взыде на небо, т. е. ко Отцу, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси“ (Іо. III, 13) ¹. И какъ Божество Христа превышаетъ всякое разумѣніе, такъ и человѣчество Его, превознесенное выше всего, что существуетъ послѣ Бога, и содѣлавшееся пресуществен-

Ile enim jam in paradiso erat, quia in ipso humana natura restaurata est: illi vero, quibus se manifestavit, nondum in paradiso, hoc est nondum restaurata in natura crant. Neque quando evanescebat ab oculis eorum, localiter ab eis recedebat, sed in subtilitatem spiritualis corporis carnalibus adhuc apostolorum oculis inconspicuum se occultabat.

¹ V, 20, c. 895B: Ac deinde non solum humanitatem, quam acceperat et renovaverat in seipso, in aequalitatem angelicae naturae exaltavit et reduxit, quod per ascensionem ejus in caelum significatum est, quando videntibus discipulis elevatus est in aëra, nube eum suscipiente ab oculis eorum, quae et claritatem ipsius et spiritualitatem indicabat; dixit enim, priusquam pateretur: Pater, clarifica Filium tuum: verum etiam super omnes angelos et virtutes caelestes et, ut breviter dicam, super omnia, quae sunt et quae non sunt, sublimavit. V, 25, c. 911A: Exivit igitur a Patre, et venit in mundum, humanam videlicet naturam accepit, in qua totus mundus subsistit; nihil enim in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur: et iterum reliquit mundum, et ivit ad Patrem, hoc est, humanam quam acceperat naturam super omnia visibilia et invisibilia, super omnes virtutes caelestes, super omne quod dicitur et intelligitur, suae Deitati, quae Patri aequalis est, adunans sublimavit. V, 20, c. 894C.

нымъ, непостижимо и неизслѣдимо ни для какой твари. Самый способъ превращенія челоуѣчества Христа въ Божество непостижимъ даже для ангеловъ ¹. Въ то же время оно дѣлается и вездѣсущимъ, подобно Божеству. По Эригенѣ, слова: „*Азъ и Отецъ едино есма*“ (Ю. X, 30) Христось, безъ сомнѣнiя, сказалъ не объ одномъ Своемъ Божествѣ, но о цѣлой Своей Ипостаси, и о челоуѣчествѣ, и о Божествѣ; и потому весь Христось, т. е. Слово и плоть, находится всюду и не ограничивается никакимъ мѣстомъ. И когда Христось говоритъ вѣрующимъ: „*Се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанiя вѣка*“ (Мѣ. XXVIII, 20), Онъ общается пребывать съ ними всегда не Божествомъ только Слова, все наполняющаго, но и челоуѣчествомъ, воспринятымъ Имъ въ единство Ипостаси. „Удивительнымъ и непостижимымъ образомъ Онъ и пребываетъ превыше всѣхъ небесныхъ существъ со Отцемъ, по челоуѣчеству, которое возсоединено съ Словомъ Отца и есть Богъ, и въ то же время всюду управляетъ мiромъ и проявляетъ Себя, невидимо или видимо, любящимъ Его, — не оставляетъ неба и править мiромъ, — сѣдитъ одесную Отца, все направляя (къ своимъ цѣлямъ) къ горней области, устрояя спасенiе челоуѣческой природы въ дольней“ ².

¹ V, 26, c. 921A: Et quemadmodum divinitas ejus omnem superat intellectum, ita et humanitas, quae super universalitatem visibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem, super omnes caelos, super omnes virtutes et potestates, super omne, quod dicitur et intelligitur, super omne, quod post Deum est, exaltata est et superessentialis facta, est omni creaturae incomprehensibilis et ininvestigabilis. Exposit. super hier. cael. c. 187A.

² V, 37, c. 992A: indubitanter intelligo, quod ipse Dominus dixit: Ego et Pater unum sumus, non de sola sua divinitate, sed de tota sua substantia, homineque Deoque dixisse; ac per hoc totus Christus, Verbum videlicet et caro, ubique est, nulloque continetur loco, nec in toto, nec in parte sui, hoc est, neque in divinitate, neque in humanitate, quibus veluti duabus partibus tota ipsius substantia constituitur. II, 11, c. 539B: Nam quod ipse ait: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, satis ac plane indicat, ipsum non solum secundum Verbum, quo omnia implet, et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit, et ex mortuis suscitavit, et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, nec

Но не смотря на такое тѣснѣйшее объединеніе во Христѣ Божества и человѣчества и обожествленіе послѣдняго, оба естества, божеское и человѣческое, сохраняются цѣлыми въ единствѣ Его Лица, такъ какъ и вообще понятіе объединенія человѣческой природы съ Божествомъ и обожествленія ея не должно означать, по Эригенѣ, уничтоженія ея по сущности ¹.

Въ человѣческой природѣ воскресшаго Христа впервые возстановленъ, т. е. обращенъ въ духовное бытіе, и весь чувственный міръ. „Весь міръ въ Словѣ Божіемъ однородномъ, воплотившемся и вочеловѣчившемся, возстановленъ пока въ Немъ одномъ, при концѣ же міра будетъ возстановленъ въ Немъ же для всѣхъ (или во всѣхъ) вообще; ибо то, что Онъ частнымъ образомъ совершилъ въ Себѣ Самомъ, то совершитъ вообще во всѣхъ (во всемъ). Не говорю, что во всѣхъ людяхъ только, но во всякой чувственной твари, потому что Слово Божіе, когда восприняло человѣческую природу, то не оставило никакой сотворенной субстанціи, которой не приняло бы въ ней. И посему, если Оно спасло и

ullo modo circumscriptum. Mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes caelestes essentias, et cum Patre est secundum humanitatem, quae Verbo Patris adunata est, et Deus est, et ubique regit mundum, et diligentibus se, sive invisibiliter, sive visibiliter apparet, caelum non deserit et mundum regit, ad dextram Patris sedet, in summis omnia gubernans, humanae naturae salutem in imis ministrans.

¹ V, 25, c. 911A: humanam naturam — — ultra omnem mundum in Deitatem meam convertens, salva naturarum, ex quibus subsisto, ratione manente, super omnia, quae sunt et quae non sunt, exalto. V, 26, c. 920D: [Dei Verbi humanitas] in deitatem Verbi assumpta est, unaque cum ipsa substantia facta absque ulla confusione utriusque naturae divinae scilicet atque humanae, ex quibus unus Christus Dominus noster atque Salvator constare creditur et intelligitur ab his, qui orthodoxae fidei participes sunt; c. 921A: salva naturarum ratione. V, 38, c. 994A: Christus in duabus suis naturis inseparabilem suam substantiam adunatis; c. 1018A: una substantia in duabus naturis; c. 1018B: ipsius humanitas et divinitas unum et inseparabile unum [sunt], salva utriusque naturae ipsius ratione; c. 1018C: unitas inseparabilis unius ejusdemque substantiae ex duabus naturis; c. 1018D: homo in Verbo vere filius Dei, et Verbum in homine vere Filius hominis absque ulla naturarum transmutatione, unus idemque Filius Dei et hominis Dominus noster Jesus Christus. Exposit. super hier. cael. c. 186C:

возстановило воспринятую Имъ человѣческую природу, очевидно, Оно возстановило всю тварь видимую и невидимую“¹. „Но неужели, спрашиваетъ учителя ученикъ, въ воплотившемся Словѣ Божіемъ возстановлены неразумныя животныя, даже деревья и травы и всѣ безъ исключенія части видимаго міра? Слѣдовательно, тѣлесныя массы, раздѣленныя пространственными промежутками и составленныя изъ многихъ различныхъ частей, а также доступныя зрѣнію формы, благодаря которымъ эти массы не сливаются во едино, должны воскреснуть и во время всеобщаго воскресенія людей“? „Не говоримъ, отвѣчаетъ учитель, что воскреснутъ вещественныя массы и виды (*moles et species*) видимыхъ и чувственныхъ тѣлъ, но какъ уже часто была у насъ рѣчь о томъ, возвратятся въ свои причины и основанія, которыя сотворены въ человѣкѣ, — при воскресеніи человѣка вмѣстѣ съ человѣкомъ и въ человѣкѣ. Ибо на предметы нынѣшняго измѣнчиваго, пространственнаго и временнаго міра должно смотрѣть не какъ на самыя субстанціальныя и истинно существующія вещи, а какъ на преходящіе образы и отраженія ихъ“².

Объективно дѣло спасенія рода человѣческаго уже совер-

utriusque naturae, divinae videlicet atque humanae, proprietatibus incommutabiliter ex unitate substantiae permanentibus, quemadmodum Verbum caro factum est, ita caro Verbum facta totus Deus in totis suis naturis. Versus, S. I, VIII, 64, c. 1232B: unam personam duplex substantia [= natura] prodit.

¹ V, 25, c. 912B: Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim specialiter in seipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei Verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non accepit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.

² V, 25, c. 913D: Visibillium et sensibillium corporum moles et species resurrectiones non dicimus, sed, ut saepe inter nos convenerat, in suas causas et rationes, quae in homine factae sunt, in resurrectione hominis cum homine et in homine reversuras, in quibus plus animalia omnia dicenda sunt animalia esse, quam in ipsis effectibus corporeis ac sensibilibus.

шено. Смерть Христа имѣетъ искупительное значеніе для всего человѣчества; возводя въ Себѣ Самомъ человѣческую природу въ идеальное ея состояніе, Онъ спасаетъ ее во всѣхъ людяхъ ¹.

Усвоеніе дѣла Спасителя отдѣльными индивидуумами совершается нынѣ прежде всего чрезъ вѣру во Христа и въ объективное значеніе всего совершеннаго Имъ и затѣмъ чрезъ познаніе Его; вѣра и познаніе ведутъ къ созерцанію, въ которомъ созерцающей тѣснѣйшимъ образомъ объединяется съ созерцаемымъ ².

Христосъ, какъ Богъ, есть абсолютная Истина и Свѣтъ для всѣхъ разумныхъ существъ; воплощеніе Его было явленіемъ самой Истины во плоти, непосредственнымъ откровеніемъ Ея въ человѣчествѣ ³. Въ этомъ отношеніи воплощеніе Логоса имѣло величайшее значеніе и для ангеловъ: чрезъ него непостижимое Само въ Себѣ Слово сдѣлалось болѣе доступнымъ для ихъ познанія; и посему рожденіе Христа сла-

¹ Cf. Versus, S. I, 1, 27—28, c. 1222C:

Unda lavat totum veteri peccamine mundum,
Sanguis mortales nos facit esse deos.

I, 41—42, c. 1223A:

Humanumque genus nolens in morte perire,
Eripuit totum faucibus ex erebi.

II, 21—22, c. 1224B:

Morte tua simpla nostram consumere duplam
Ausus eras, totum dum renovas hominem.

III, 55—56, c. 1226C:

Hostia, quae totum purgavit crimine mundum
Mundum, quem potuit perdere primus homo.

VII, 18—18, c. 1230B:

Humanumque genus totum revocavit ab antro
Aeternaeque mortis, quo cadit omnis homo.

VIII, 50—51, c. 1232A:

Hic vitam cunctis nascendo contulit, atque
Destruxit mortem, quae totum sorbserat orbem.

² V, 8, c. 876B.

³ V, 16, c. 887C: veritas in carne. V, 38, c. 1003C. Homil. c. 290A: Lux itaque hominum Dominus noster Jesus Christus, qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturae seipsum manifestavit, suaeque divinitatis, qua Patri aequalis est, abdita revelavit mysteria.

вословяты съ людьми и ангелы (Лк. II, 13 — 14) ¹. II для рода человѣческаго явленіе и дѣло Христа есть въ цѣломъ, съ точки зрѣнія философа, не что иное, какъ просвѣщеніе свѣтомъ божественной истины сѣдящихъ во тьмѣ невѣдѣнія и сѣни смертной (Ис. IX, 1 — 2) вслѣдствіе первороднаго грѣха, такъ какъ настоящее эмпирическое состояніе человѣчества характеризуется по самой сущности, какъ состояніе невѣдѣнія Бога и оболъщенія призракомъ чувственнаго бытія разумныхъ субъектовъ, въ которыхъ природа сама по себѣ пребываетъ, строго говоря, неповрежденною ². Самое воплощеніе Бога Слова, ученіе, страданіе и воскресеніе есть свѣтъ, которымъ судится міръ. Кто желаетъ приступить къ Свѣту, т. е. къ Сыну Божію, дабы вѣровать въ Него и познавать Его, тотъ не судится, а кто не вѣруеть въ Него и не знаетъ Его, тотъ пребудетъ во мракѣ, въ которомъ будетъ осужденъ (Іо. III, 18—19); невѣріе само въ себѣ уже заключаетъ осужденіе, тогда какъ вѣра въ Сына Божія и познаніе Его есть жизнь и блаженство (Іо. III, 36; XVII, 3) ³.

¹ V, 25, c. 912C: Hinc non incassum credimus et intelligimus, incarnationem Verbi Dei non minus angelis, quam hominibus profuisse: profuit namque hominibus ad suam redemptionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur: incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebeuit accessum. Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 300D. Versus, S. I, viii, 40—47, c. 1231C.

² V, 38, c. 1002C. Homil. c. 290A: Totum genus humanum merito originalis peccati in tenebris erat, non exteriorum oculorum, quibus sensibilibus formae coloresque sentiuntur, sed interiorum, quibus intelligibilium species et pulchritudines discernuntur; non in tenebris hujus caliginosi aeris, sed in tenebris ignorantiae veritatis; non in absentia lucis, quae mundum corporeum declarat, sed in absentia lucis, quae mundum incorporeum illuminat. Post cujus ortum ex virgine lux in tenebris lucet (Іо. I, 5), in cordibus videlicet se cognoscentium. Versus, S. I, vii, 1—6, c. 1230A.

³ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 321C: Lux itaque, hoc est Dei Verbi incarnatio et doctrina et passio et resurrectio, iudicat mundum. Qui vult accedere ad

Просвѣщеніе души свѣтомъ божественной истины и начинается въ настоящей жизни вѣрою, которая подается какъ даръ въ таинствѣ крещенія и потомъ разрѣшается въ знаніе и созерцаніе, частію въ настоящей уже жизни, окончательно же въ будущей. Сначала въ душѣ возсіяваетъ лишь, подобно утренней звѣздѣ, вѣра; потомъ, вслѣдъ за зарею добродѣтелей и познанія естественныхъ предметовъ въ свѣтѣ вѣры, ее озаряетъ подобно солнцу, при дѣйствіи благодати, свѣтъ чистаго богословскаго вѣдѣнія, имѣющаго предметомъ одно только божественное; въ концѣ же концовъ душа является объятою и проникнутою неприкровеннымъ уже, т. е. свободнымъ отъ чувственныхъ символовъ, свѣтомъ истины, какъ бы тѣмъ, который наполняетъ эфирное пространство ¹. Жизнь вѣрующаго должна представлять постоянное совершенствованіе въ вѣрѣ и знаніи въ связи съ нравственнымъ совершенствованіемъ. Вѣруя сначала во Христа въ простотѣ сердца, по плоти, онъ долженъ, насколько можетъ, восходить постепенно все къ болѣе и болѣе возвышенному разумѣнію Христа и Его таинствъ. Отъ плоти Христа совершается какъ бы переходъ къ Его душѣ, такъ какъ плоть въ Немъ обратилась въ душу,—отъ души къ духу или интеллекту,—отъ интеллекта въ Самому Божеству. Христосъ, такимъ образомъ, ежедневно какъ бы умираетъ въ Своихъ вѣрныхъ и распи-

lucem, hoc est ad Filium Dei, ut in eum credat, eumque cognoscat, non judicatur; qui autem neque in eum credit, neque intelligit, in tenebris suis manebit, in quibus damnabitur, hoc est judicabitur, nolens accedere ad lucem. Cf. c. 330B. I, 10, c. 451C. V, 38, c. 1018.

¹ I, 71, c. 516C: Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam, ex quo cognitio Creatoris in natura rationabili fieri incipit. Expos. super hier. cael. c. 165C: Prima siquidem rationabilis animae ad creatorem redeuntis illuminatio est donum fidei, quod per sacramenta baptismatis et datur et significatur. Ideoque non incongrue fides summae et coessentialis Trinitatis, quae primitus in anima fidelium surgit et apparet, sub symbolo luciferae stellae a sanctis theologis innuitur, quam stellam mysticam clara sequitur aurora, splendor videlicet actionis et scientiae in spe robustissima futurae beatitudinis, deinde sol, clarissima profecto species summae ac sanctae Theophaniae relucet, et ferventissima virtus divinae caritatis in his, qui ipsam veritatem et contemplantur et diligunt, ineffabilis gratiae ardore incensi, pulchritudine allekti. etc. Cf. c. 174B—175B, 190A.

нается, когда они отрѣшаются отъ плотскихъ помышлений о Немъ, или и отъ духовныхъ, но еще несовершенныхъ, и всегда восходятъ выше, пока не достигнутъ истиннаго знанія о Немъ. Такъ Агнецъ Божій закалается въ сердцахъ вѣрныхъ и слова оживаетъ, приносится духовная жертва и совершается духовное причащеніе, и возьмется грѣхъ міра отъ всей человѣческой природы (Іо. I, 29) ¹. Но какъ полное и совершенное уничтоженіе первороднаго грѣха воплотившимся, пострадавшимъ и воскресшимъ Христомъ, такъ и полное и совершенное созерцаніе истины, явившейся во Христѣ, и объединеніе вѣрующихъ съ Нимъ чрезъ это созерцаніе наступятъ лишь по скончаніи міра ².

Вѣрующіе во Христа и познающіе Его, живущіе на землѣ, составляютъ земную Церковь, которая образована Христомъ изъ іудеевъ и язычниковъ и возводится Имъ къ вѣчному

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 311B: Itaque unusquisque credentium Christo, secundum propriam virtutem, et subjectum sibi virtutis habitum et qualitatem et crucifigitur, et crucifigit sibimet ipsum Christum, Christo videlicet concrucifixus. 312A: Unusquisque enim fidelium, qualem in animo habuerit habitudinem per incrementa virtutum, talem de Christo habebit fidem per augmenta intelligentiarum; et quotiens prioris vitae modis et inferioris moritur, et in altiores gradus subvehitur, totiens opiniones de Christo, quamvis simplices, tamen in ipso et cum ipso moriuntur, et in sublimiores de eo theophasias fide atque intelligentia provehantur. Itaque in suis fidelibus Christus quotidie moritur, et ab eis crucifigitur, dum carnales de eo cogitationes, seu spirituales, adhuc tamen imperfectas, interimunt, semper in altum ascendentes, donec ad veram ejus notitiam perveniant; infinitus enim infinite etiam in purgatissimis mentibus formatur. 312B: totam moralem philosophiam, de virtutibus animae deque Christi carne spiritualis homo superans, ad ipsam naturalem contemplationem in Spiritu, veluti a quadam carne Verbi ad ipsius animam transcendit. 312C: qui ad eum perfecte ascendit, ad uniformem simplicamque theoricæ scientiæ in mysteria inductionem, veluti a quadam Christi anima ad intellectum ipsius transvehi necesse est. Alius ab eadem simpla theologica scientia, quæ maxime circa Christi intellectum circumvolvitur, in ipsam perfectam secretamque divinam infinitatem per negationem, omnibus, quæ post Deum sunt, moriens, veluti a quodam intellectu Christi ad ipsius divinitatem mystice ascendit.

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 299D: de plenitudine ejus accepimus gratiam pro gratia (Іо. I, 16); gratiam videlicet contemplationis veritatis pro gratia fidei inhumanationis ejus confessionis, hoc est, gratiam speciei pro gratia fidei, gratiam deificationis in futuro, pro gratia actionis et scientiæ in praesenti.

блаженству будущей жизни ¹. Основаніе Церкви есть Самъ Христосъ ². Всѣ вѣрующіе во Христа суть едино въ Немъ, и хотя никто не восходилъ на небо, т. е. къ Богу Отцу, кромѣ Сына человѣческаго, находящагося на небесахъ, по словамъ Самого Христа (Іо. III, 13), но въ Немъ именно и могутъ восходить и восходятъ туда всѣ, которыхъ Онъ спасъ,—нынѣ вѣрою, въ одной пока надеждѣ, при концѣ же міра видѣніемъ, или созерцаніемъ, въ дѣйствительности, когда узрятъ Его, какъ Онъ есть, по словамъ апостола (1 Іо. III, 2) ³. Церковь есть тѣло Христа, Имъ создаемое и возрастающее въ полноту и совершенство духовнаго возраста Христова,—пока всѣ не достигнутъ единства сначала вѣры и потомъ познанія Сына Божія, по апостолу (Еф. IV, 13). Начало созиданія и есть единство вѣры, завершеніе его—единство познанія, имѣющее наступить, когда Христосъ явится со всѣмъ Своимъ тѣломъ и во всемъ тѣлѣ, какъ нѣкоторый единый совершенный мужъ, когда Глава будетъ въ членахъ, а члены въ Главѣ, и будетъ видима мѣра и полнота возраста Христова во всѣхъ святыхъ, возсоединенныхъ съ своимъ Главою ⁴.

Уже въ ветхомъ завѣтѣ человѣческая природа была воспитываема и исправляема при посредствѣ закона, даннаго народу израильскому чрезъ Моисея, и при посредствѣ подзаконной іерархіи. Новозавѣтная земная Церковь, осно-

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 331D. Exposit. super hier. cael. c. 167B.

² Exposit. super hier. cael. c. 264D: Et quomodo aedificati sunt [divini animi]? Super illud fundamentum, Deum videlicet Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum, super quem veluti inconcussam petram universalis Ecclesia rationabilium et intelligibilium fabricatur.

³ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 319D: Solus itaque descendit, et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis membris unus Deus est, unicus Filius Dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt; unus itaque Christus, corpus cum membris, ascendit in Patrem.

⁴ V, 38. c. 995A: Vide initium aedificationis, unitatem quidem fidei; aedificationis perfectionem cognosce, unitatem videlicet cognitionis Filii Dei. Hic igitur incrementa corporis Christi incipiunt, illic perficientur, quando Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite. apparebit.

ванная Христомъ, по своему общему характеру занимает среднее положеніе между ветхозавѣтною „іерархією“ и „іерархією“ будущей жизни, по воскресеніи, которая одинакова будетъ съ небесной, ангельской іерархією, какъ учить о томъ Діонисій. Характеръ ветхозавѣтной іерархіи, или ветхозавѣтныхъ учрежденій, былъ исключительно символическій; весь законъ исполненъ былъ трудно постигаемыхъ образовъ, подъ которыми открываема была истина въ подзаконныя времена въ народѣ израильскомъ. Въ будущей жизни, напротивъ, всѣмъ не будетъ темноты чувственныхъ образовъ, закрывающихъ истину. Въ настоящее же время, въ Церкви новаго завѣта, находящейся подъ благодатію, истина частію уже созерцается безъ покрововъ, при содѣйствіи благодати, чрезъ что предвосхищается слава будущей жизни, частію же прикрывается видимыми символами и выражается въ таинственныхъ ученіяхъ, насколько еще не можетъ быть нынѣ предметомъ яснаго познанія для человѣческой природы,—въ этомъ отношеніи нынѣшняя іерархія напоминаетъ ветхозавѣтную ¹. Предметомъ же всѣхъ символовъ и всѣхъ ученій, какъ въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ новомъ, является всюду присутствующее и подъ всѣмъ скрывающееся Слово Божіе—Христосъ и тайна дѣла Его. И какъ ветхозавѣтные символы и пророческія видѣнія нашли разрѣшеніе для себя

¹ Praef. ad vers. operum S. Dionysii, c. 1034B: (=c. 267A): Ideoque praesens ecclesiastica ierarchia, ut diximus, media est inter legalem praeteritam et caelestem futuram, quoniam non solum aeternarum rerum symbola peragit et visibiliter considerat, ut legalis praeterita, sed et spiritualem eorum intelligentiam investigare invenireque non cessat, ut caelestis futura. Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 308A: Ex parte enim veritatem cognoscit, sui redemptoris gratia illuminata; ex parte prophetat, invisibilibus symbolis mysticisque doctrinis ea, quae ad purum non intelligit, significans. 300B: Tria itaque proponit (Io. I, 17): legem, gratiam, veritatem; tres ierarchias insinuans, unam quidem in Veteri Testamento, in obscurissimis aenigmatibus traditam; secundam, quam et mediam dicimus, in Novo Testamento, in quo abundantia gratiae, et eorum, quae mystice in lege et dicta et facta sunt, apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, jam in hac vita inchoantem, et in altera vita perficiendam, in qua purae veritatis contemplatio in his, qui deificentur, absque ulla caligine donabitur.

въ новомъ завѣтѣ, въ пришествіи Христа во плоти, такъ значеніе новозавѣтныхъ символовъ и не вполне постигаемыхъ нынѣ ученій раскроется въ будущемъ вѣкѣ, со вторымъ пришествіемъ Христа, или явленіемъ истины самой въ себѣ ¹.

Подъ символами новаго завѣта, подъ которыми скрывается нынѣ въ Церкви то, что не вполне постигается вѣрующими, разумѣются, главнѣйшимъ образомъ, таинства (*mysteria*, *sacramenta*), и именно, тѣ три священнодѣйствія, о которыхъ говоритъ Діонисій въ сочиненіи о церковной іерархіи: крещеніе, причащеніе Тѣла и Крови Христовой и мѣропомазаніе ². Черезъ нихъ, какъ и черезъ всѣ другіе способы открытія Божества и проявленія Его силы, вѣрующіе возводятся нынѣ Самимъ Богомъ къ совершенству будущей жизни, которая будетъ состоять въ чистомъ, простѣйшемъ созерцаніи истины, подобномъ созерцанію ангеловъ ³.

Наименованіе таинствъ „символами“ и сопоставленіе ихъ съ другими средствами и способами просвѣщенія и воспи-

¹ Expos. super hier. cael. c. 136C: omnes species visibilis et invisibilis creaturae, omnesque allegoriae, sive in factis, sive in dictis, per omnem sanctam utriusque Testamenti Scripturam, velamina paterni radii [=Verbi Dei] sunt, et ipse radius secundum carnem suam suimet secundum Deitatem maximum velamen est nobisque connaturale. Versus, S. I, v, 23 — 32, c. 1228C. Homil. c. 296D.

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 308C: Symbola autem Novi Testamenti principalia tres τελεταί sunt, hoc est, tres mysticae hostiae, quarum una baptismatis est, altera συνάξεως, hoc est, communionis corporis Domini et sanguinis, tertia in mysterio chrismatis. Cf. c. 345A.

³ Exposit. super hier. cael. c. 142A: Ipsa igitur sancta Trinitas nostra θεωσις est, hoc est deificatio; deificat enim nostram naturam, reducendo eam per sensibilia symbola in altitudinem angelicae naturae, et deificans eam in his, qui ultra omnia in ipsum Deum transeunt. — Ipsa nobis manifestat virtutes in figuris ac formis nostrae infirmitati congruentibus, ut per eas veluti per quosdam gradus, quos in divinis instruxit eloquiis, facta dico patriarcharum, evangelicas parabolas, omnesque virtutes, quas Dominus in carne peregit, visibilia sacramenta novae legis, quae ab ipso Domino et inchoata et sanctificata sunt, et sanctis apostolis frequentata, et celebrata, et aucta, conscendamus actionis et scientiae gressibus, divina gratia nos ducente, adjuvante, cooperante, donec perveniamus aequaliter cum angelis in simplicissimam puramque incommutabilis veritatis speculationem.

танія рода человѣческаго со стороны Божества, сопоставленіе, между прочимъ, съ „таинствами“ или символами ветхаго завета ¹, указываютъ, повидимому, на символическій лишь, по взгляду Эригены, характеръ таинствъ христіанской Церкви ². Но въ дѣйствительности новый заветъ вообще есть,

¹ *Exposit. super hier. cael. c. 182A: Sensibilia autem symbola sunt, quorum intellectum caelestes virtutes contemplantur, veteris legis sacramenta, verbi gratia tabernaculum, et omnia, quae in eo fieri Dominus praecepit, deinde visiones prophetarum in variis formulis atque figuris, postremo ecclesiastica Novi Testamenti mysteria, quorum omnium intimum lumen sancti angeli clare perspicunt.*

² При болѣе точномъ словоупотребленіи слѣдуетъ различать, по Эригенѣ, между таинствами и символами. «Символами» въ собственномъ смыслѣ (*symbola*) называются предметы и дѣйствія, измышленныя лишь для обозначенія высшей дѣйствительности, но не существующія на самомъ дѣлѣ независимо отъ того, что ими обозначается (Исх. XXIII, 19=XXXIV, 26, Пс. CXIII, 4, притчи, также Io. I, 1). Въ «таинствахъ» же (*mysteria, sacramenta*), скрывающая въ себѣ нѣчто высшее форма является всегда даннымъ чувственной дѣйствительности, или историческимъ фактомъ (скрпція, жертвы, обрѣзаніе въ ветхомъ заветѣ, также переходъ чрезъ Чермное море народа израильскаго, два сына Авраама; въ новомъ заветѣ — таинство крещенія, таинство Тѣла и Крови Христовой, таинство мѣропомазанія). Однако и въ «Писаніи», по Эригенѣ, символы полагаются вмѣсто таинствъ и таинства вмѣсто символовъ, въ виду близости и сходства этихъ терминовъ, и самъ онъ вообще не выдерживаетъ указаннаго различія между ними, которое, впрочемъ, по отношенію къ вопросу о взглядѣ философа на христіанскія таинства и не имѣетъ особаго значенія, такъ какъ и при точномъ, съ точки зрѣнія Эригены, словоупотребленіи, терминъ «таинство» долженъ имѣть слишкомъ широкое значеніе и подъ него подводятся и ветхозавѣтныя учрежденія и факты библейской исторіи. *Comment. in. Ev. sec. Ioan. c. 344D: quaerendum, quid inter mysteria distat utriusque legis, litterae videlicet et gratiae, et symbola. Mysteria itaque proprie sunt, quae juxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt et dicta, quia narrantur. Verbi gratia Mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae Scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera. In Novo quoque Testamento mysteria baptismatis, Dominici quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti chrismatis juxta res gestas conficiuntur, et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis Patribus rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in*

по Эригенѣ, время изліянія благодати на человѣческую природу въ отличіе отъ ветхаго, въ которомъ былъ одинъ только законъ. Если таинства суть символы, то символы именно этого новаго благодатнаго состоянія, начало и примѣръ котораго даны во Христѣ по Его человѣчеству. Въ этомъ уже заключается отличіе таинствъ отъ ветхозавѣтныхъ символовъ, указывавшихъ лишь на имѣвшаго еще придти Христа и Его дѣло ¹. Но таинства являются, по Эригенѣ, вмѣстѣ и самими средствами, чрезъ которыя человѣкъ вводится въ это состояніе Христомъ. Со всею ясностью такой взглядъ проводится, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ таинству крещенія.

Крещеніе, рожденіе свыше, или рожденіе водою и духомъ, безъ котораго никто не можетъ, по Евангелію, видѣть царствія Божія и войти въ него (Іо. III, 3, 5), причемъ подъ царствомъ Божиимъ и разумѣется здѣсь Самъ Христосъ,— есть начало возстановленія благодатию человѣческой природы въ прежнее состояніе ². Чрезъ него впервые сообщаются человѣку дары благодати, и именно чрезъ него не только обозначается, но и подается даръ вѣры, спасающей человѣка ³.

dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. Mystera itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum historiam facta sunt, et secundum litteram narrata; symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur. — Quae forma in omnibus fere parabolis cognoscitur, proprieque symbolica nominatur; quamvis usus divinae Scripturae sit, symbola pro mysteriis, et mysteria pro symbolis vicinitate quadam atque similitudine ponere.

¹ Comment in Ev. sec. Ioan. c. 307D: Trans Jordanem Bethania (Io. I, 28) humana natura ultra fluentia divinae gratiae, quae post incarnationem Verbi in eam diffusa sunt, veluti egestate divinatorum bonorum et siccitate infusionis sapientiae confecta residebat. 308B: Primum siquidem sacerdotium, quod erat sub lege, veluti Bethania ultra effusiones per Christum gratiae et veritatis in Novo Testamento constituitur. Cf. c. 300A.

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 315C: in qua nativitate incipit humana natura ad suam pristinam sedem, de qua corruit, redire.

³ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 307D: Bethania vero in Judaea citra Jordanem juxta Jerusalem eadem natura, per incarnationem Verbi Dei liberata, et per fluentia divinae gratiae, quae primitus per sacramenta baptismatis distribuuntur veluti in Judaeam, id est, in veram confessionem fidei et actionis et

Самъ Христосъ какъ бы начинается и рождается ежедневно при крещеніи въ сердцахъ приѣмлющихъ таинство ¹. Правда, значеніе самаго, такъ сказать, момента крещенія, взятаго отдѣльно отъ послѣдующаго воздѣйствія благодати на получившаго крещеніе, должно быть опредѣляемо, по Эригенѣ, какъ чисто отрицательное, хотя вполне реальное и таинственное. Именно, въ крещеніи человѣкъ разъ и навсегда очищается отъ всякаго первороднаго и собственнаго грѣха, совершеннаго до крещенія, по дару вѣры въ спасительную силу страданій Христа. Но собственно въ этомъ случаѣ отпускается лишь виновность за грѣхъ. Самый же первородный грѣхъ съ его слѣдствіями не уничтожается еще чрезъ крещеніе въ человѣкѣ, какъ и вообще онъ не уничтожается окончательно въ настоящей жизни, похоть плоти дѣйствуетъ еще и въ возрожденныхъ, навлекая осужденіе на рождающихся плотскимъ рожденіемъ, и возрожденные всегда нуждаются и по крещеніи въ отпущеніи имъ грѣховъ по благодати чрезъ покаяніе. Въ крещеніи вынимается, такъ сказать, стрѣла изъ грѣховной раны, безъ чего невозможно врачеваніе ея, но самое врачеваніе совершается уже послѣдующимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ: очищенный отъ грѣха долженъ затѣмъ еще „очиститься“ отъ невѣдѣнія силы и значенія божественныхъ таинствъ, въ частности самаго таинства крещенія, иначе онъ не можетъ достигнуть „обожествленія“ ². Но, съ другой стороны, по Эригенѣ, чрезъ крещеніе именно и открывается доступъ для дѣйствія благодати на человѣческую природу и самымъ крещеніемъ не только предъизображается будущее измѣненіе

scientiae, et in domum obedientiae, hoc est, in unitatem Ecclesiae divinis legibus obedientis transducta juxta Jerusalem posita est. Exposit. super hier. cael. c. 165C: Prima siquidem rationabilis animae ad creatorem redeuntis illuminatio est donum fidei, quod per sacramenta baptismatis et datur et significatur.

¹ II, 33, c. 611D: Dum enim unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur, nisi Dei Verbi in eorum cordibus de Spiritu sancto et per Spiritum Sanctum conceptio atque nativitas. Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur.

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 313A: quomodo Agnus Dei, id est Salvator

плоти въ духъ, но съ него уже начинается самое одухотвореніе человѣка; того, кто спогребается въ крещеніи Христу, дабы, по возрожденіи Духомъ, начать затѣмъ новую жизнь о воскресшемъ Христѣ (Римл. VI, 4), Духъ Святый по природѣ, т. е. Богъ, дѣлаетъ какъ бы духомъ святымъ по благодати, какъ объединившагося съ Собою, ибо рожденное отъ Духа духъ есть (Іо. III, 6) ¹. Хотя нельзя замѣтить, чтобы видимое крещеніе въ водѣ, совершаемое и для очищенія и освященія тѣла, уже въ настоящей жизни производило какое-либо дѣйствіе въ тѣлѣ, однако въ будущемъ воскресеніи

mundi, originale totius humanae naturae peccatum tollit, utrum re ipsa jam ablatum est, et de tota natura purgatum, an adhuc in sola spe, re autem post communem humanae naturae resurrectionem auferetur? — — Ad hoc itaque dicendum, quia jam ab originali peccato humana natura neque in omnibus communiter, neque in singulis specialiter, re ipsa abolitio facta est perfectaue interemptio [sic]. Hoc enim servatur ad ultimam in fine mundi victoriam, quando, ut ait Apostolus, novissimus inimicus destruetur mors (1 Cor. XV, 16). — — Adhuc itaque in spe liberata natura, in futuro vero re ipsa liberabitur. Quid ergo datur per gratiam divinae generationis, per baptismum dico, si omnino originale peccatum radicitus non exstirpatur? Ad hoc dicendum: reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali peccato. Aliud enim est sagittam auferre de vulnere, aliud postea vulnus sanare. Hoc igitur totum est, quod nobis gratia baptismatis confert. Ex reatu enim peccati nos liberat, et in gratiam divinae filietatis exaltat, ut dimisso reatu vulnera delictorum nostrorum sanari incipiant. Quanto enim tempore reatus, quasi quoddam ferrum, in vulnere remanserit, nullum vulnus sanari possibile est; eo autem subtracto, spirituali medicinae locus tribuitur. Exposit. super hier. cael. c. 203C: quisquis post gratiam baptismatis adeptam non peccaverit, correctione delictorum non indigebit. Purgatur quippe semel et simul ab omni originali proprioque peccato. Indiget autem purgari ab ignorantia divinorum sacramentorum. Non enim imperitus divinorum intellectum viam veritatis potest ingredi, nec lucem ipsius conspiciari, sine qua nemo deificabitur. Siquidem non sufficit, ut quis sagittam de vulnere retrahat, nisi adsit, qui sanando vulnerem medicinam adhibeat. Gratia namque baptismi hoc solum praestat, praeterita non nocere delicta, et in divinam filietatem nasci: non autem largitur futura commissa non impedire; hoc quippe divinae gratiae per poenitentiam libero arbitrio committitur, divinae quidem gratiae per poenitentiam, libero arbitrio per providentiam. Cf. Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 316C.

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 317A: sicut totus homo carnalis anima et corpore caro dicitur, ita et totus homo spiritualis anima et corpore spiritus, quoniam nascentes homines in Christo per Spiritum sanctum unum cum ipso Spiritu efficiuntur secundum corpus et animam. Ubi datur intelligi, quod sacra-

именно это крещеніе и будетъ содѣйствовать превращенію тѣла въ безсмертное и нетлѣнное ¹.

Не вполне согласныя одно съ другимъ или не приведенныя, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, къ видимому согласію воззрѣнія на значеніе таинства крещенія, которое опредѣляется то какъ чисто отрицательное, то какъ вмѣстѣ положительное,—объясняются зависимостью Эригены, съ одной стороны, отъ Августина, съ другой—отъ восточныхъ богослововъ. Между прочимъ, рѣшая вопросъ о значеніи крещенія Христа, совершеннаго Іоанномъ, и указывая мнѣніе нѣкоторыхъ, что Христосъ крестился лишь для того, чтобы освятить вообще совершавшееся Іоанномъ крещеніе, а для Самого Христа это крещеніе не имѣло значенія, Эригена склоняется къ другому рѣшенію „греческихъ авторовъ“, по которому, напротивъ, это крещеніе содѣйствовало освященію челоуѣчества Самого Христа Духомъ Святымъ ².

Что касается взгляда Эригены на таинство Евхаристіи, то онъ не можетъ быть опредѣленъ съ точностью въ виду недостатка необходимыхъ для этого данныхъ въ сохранившихся его сочиненіяхъ. Въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ, что Церковь новозавѣтная „образуется“ именно таинствами, истекшими изъ прободеннаго

mentum baptismatis mutationem carnis in spiritum futuram esse praefigurat. 317D: Nam qui ex eo nascitur, unus cum eo efficitur. Quemadmodum ille Spiritus Sanctus est per naturam, ita et nascentem ex se spiritum sanctum efficit per gratiam. 320C.

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 316C: Quamvis enim sacramentum visibile baptismatis nihil adhuc in hac vita corpori videatur conferre, in resurrectione tamen futura de mortali efficiet immortale, de corruptibili incorruptibile, et cetera, quae ad gloriam futurae resurrectionis pertinebunt. Verumtamen etiam in praesenti vita sanctificat fidelium corpora virtus sacramenti, cum templum Dei efficiantur (1 Cor. VI, 19).

² Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 324A: Si autem quaeritur, utrum in aliquo profuit ipsi Domino, quod a suo praecursore baptizatus sit, quidam non absurde respondent, Christum sanctificationem quandam Ioannis baptismati effecisse. Illud autem baptisma nihil Christo contulit. Scimus tamen, Graecorum auctores fiducialiter asserere, sanctificationem humanitatis Christi per sacramentum baptismatis Ioannis auctam fuisse.

ребра Христа во время крестнаго сна Его, предъизображеніемъ чего было созданіе жены изъ ребра Адама во время сна послѣдняго: истекшая изъ ребра Христа кровь служить ко освященію „чаши“, т. е. таинства причащенія, вода же— ко освященію крещенія ¹. Этими словами указывается, повидимому, на мистически-реальное значеніе таинства Тѣла и Крови Христовой самого въ себѣ. Но въ томъ единственномъ мѣстѣ, въ которомъ онъ съ нѣкоторою подробностью говоритъ объ Евхаристіи и которое находится въ толкованіи на небесную іерархію, объясняя слова Діонисія: „воспріятіе божественной Евхаристіи есть образъ общенія съ Іисусомъ“, онъ замѣчаетъ, что видимая Евхаристія, которую ежедневно совершаютъ служители Церкви, употребляя для того хлѣбъ и вино, и которую они принимаютъ затѣмъ тѣлесно по совершеніи и освященіи, есть „образное подобіе (*typica similitudo*) духовнаго приобщенія Іисуса, Котораго мы, вѣруя (*fideliter*), вкушаемъ однимъ интеллектомъ, т. е. уразумѣваемъ, и воспринимаемъ въ глубочайшія нѣдра своей природы, къ своему спасенію, и духовному возрастанію, и неизреченному обожествленію“; путемъ этого духовнаго приобщенія мы имѣемъ общеніе съ Іисусомъ и нынѣ—черезъ вѣру, и будемъ имѣть въ будущемъ—черезъ созерцаніе; несправедливо, поэтому, говорится далѣе, думаютъ тѣ, которые утверждаютъ, будто бы въ видимой Евхаристіи помимо доступнаго чувственному наблюденію акта совершенія ея нѣтъ никакого высшаго значенія, между тѣмъ какъ, согласно съ Діонисіемъ, не „это ви-

¹ IV, 20, c. 836D: Dormienti Adam fit Eva de latere, mortuo Christo percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur Ecclesia. Sanguis enim est in consecrationem calicis, aqua vero in consecrationem baptismatis. Cf. Versus, S. I, viii, 69—74, c. 1232B:

Fonte tui lateris credentum vulnera tergis:
 Nilque perire volens hominis tua provida virtus,
 Ambitur nostram nullo cum crimine φύσις.
 Φύσις nostra dehinc plene renovatur in illa,
 Antidotumque potens cunctis prodesse paratum
 Potantum varias pellit compagine plagas.

S. II, ii, 20, c. 1234D: Officio vatum sanctissima coena paratur.

димое священнодѣйствіе (само по себѣ) должно почитать и принимать за истину; оно только служить въ обозначенію истины, и учреждено не ради него самого, такъ какъ въ немъ еще не конецъ разумѣнія, но ради непостижимой силы истины, по которой Христосъ пребываетъ въ единствѣ чловѣческой и божественной Своей сущности (*substantia*, *ипостаси*?), за предѣлами всего, чтѣ ощущается тѣлеснымъ чувствомъ, и превыше всего, чтѣ воспринимается силою разума, невидимый Богъ въ обѣихъ своихъ природахъ“¹. Такимъ образомъ, видимая Евхаристія признается символомъ, точнѣе—образомъ, подобіемъ (*typus*, *typica similitudo*) духовнаго приобщенія Христа, или общенія съ Нимъ (*participatio*), которое является вполне реальнымъ уже по отношенію къ настоящей жизни и осуществляется нынѣ чрезъ вѣру.

Однако признаніемъ символическаго характера за види-

¹ *Exposit. super hier. cael. c. 140B: Et Jesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem (De cael. hier. I, 3). Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus, ad nostram salutem, et spirituale incrementum, et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in caelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in Ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem, et in futuro participabimus per speciem, elque adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis intelligentiae finis non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne, quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura. Cf. Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 347A: Item in Novo Testamento, ut et inde exemplum accipiamus, corpus et sanguis Domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur mysterium, et secundum spiritualis intellectus investigatur cerebrum.*

мой Евхаристіей для Эригены не исключалась еще возможность признанія и таинственного значенія ея, какъ это можно было видѣть и по отношенію къ таинству крещенія, которое признается и предъизображеніемъ будущаго измѣненія плоти въ духъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самымъ уже началомъ одухотворенія. Что касается дальнѣйшихъ словъ въ приведенномъ мѣстѣ, что „*видимое* священнодѣйствіе (или таинство) не должно быть принимаемо за истину, но служитъ лишь къ обозначенію истины“, то и этими словами самими по себѣ не только не отрицается таинственный характеръ евхаристическаго акта вообще, но не исключается возможность для философа ученія и о преложеніи даровъ съ точки зрѣнія общаго ученія его о совершившемся уже одухотвореніи и обожествленіи плоти Христа. Во всякомъ случаѣ нужно имѣть въ виду тотъ фактъ, что приведенныя слова онъ, несомнѣнно, направляетъ лишь противъ сторонниковъ Пасхазія Радберта. Но училъ ли Эригена на самомъ дѣлѣ о таинственномъ единеніи вѣрующаго со Христомъ именно въ самый моментъ принятія Евхаристіи и придавалъ ли особое значеніе евхаристическимъ хлѣбу и вину, для отвѣта на этотъ вопросъ прямыхъ данныхъ въ его произведеніяхъ не находится. Одно мѣсто въ стихотвореніяхъ указываетъ даже какъ будто на символическое лишь значеніе таинства, по мнѣнію Эригены ¹.

¹ Versus, S. I, III, 61—69, c. 1226C:

Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra,
Dum parent oculis, mentibus nota prius,
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam,
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coena Domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant
Digneris Carolum pascere, Christe, tuum
Devotum famulum, qui te veneratur, honorat.

Cf. I, I, 71—72, c. 1223C:

Quid tibi baptismus, quid sancta solempnia missae
Occultis semper nutibus insinuant?

Не относятся прямо къ «видимой» Евхаристіи слова Comment. in Ev.

Относительно муропомазанія, третьяго изъ таинствъ, о которыхъ говоритъ Діонисій, у Эригены, вромѣ простыхъ

sec. Ioan. c. 311A: Hic est unicus et singularis Agnus mysticus, in cuius figura Israeliticus populus singulos agnos per singulas domus paschali tempore immolabat. Nam et nos, qui post peractam ejus incarnationem et passionem et resurrectionem in eum credimus, ejusque mysteria, quantum nobis conceditur, intelligimus, et spiritualiter eum immolamus, et intellectualiter mente, non dente comedimus. Вопросъ о томъ, какихъ воззрѣній на Евхаристію держался Эригена, въ связи съ вопросоу, писалъ ли онъ особое сочиненіе объ этомъ предметѣ, съ давнихъ поръ привлекалъ вниманіе ученыхъ, въ виду того факта, что въ XI вѣкѣ, во время споровъ объ Евхаристіи, на авторитетъ Эригены ссылался Беренгаръ турскій въ подтвержденіе своего ученія и съ именемъ Эригены было затѣмъ осуждено и предано сожженію какое-то сочиненіе,—но окончательно онъ не рѣшенъ еще и теперь. Обыкновенно признается, что сочиненіе, на которое ссылался Беренгаръ, принадлежало Ратрамну и приписано Эригенѣ по ошибкѣ, но воззрѣнія самого Эригены совпадали въ данномъ случаѣ болѣе или менѣе съ воззрѣніями Ратрамна, полемизировавшаго противъ Пасхазія (ср. выше, 37—38). Во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ признать важнымъ для правильной оцѣнки воззрѣній Эригены на этотъ предметъ то обстоятельство, что происходившій въ его время споръ между этими богословами, какъ показываетъ Бахъ, касался вопроса не о томъ, суть ли хлѣбъ и вино, приемлемые въ Евхаристіи, истинныя Тѣло и Кровь Христовы, но о томъ, какъ нужно смотрѣть на самый актъ, въ которомъ евхаристическіе дары дѣлаются Тѣломъ и Кровію Христа, и какъ нужно понимать отношеніе Тѣла и Крови Христовой въ Евхаристіи къ воспринятой Христомъ въ ипостасное единеніе съ Божествомъ индивидуальной человѣческой природѣ Его; при этомъ Ратрамнъ нисколько не менѣе, нежели Пасхазій, признаетъ дѣйствительность измѣненія хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христовы и не отвергаетъ, такимъ образомъ, чудеснаго, такъ сказать, характера таинства. (J. Bach. Dogmengeschichte des Mittelalters. I. Wien. 1873. 156—160, 191—203. Cf. 198,¹⁰, 201,²⁰, 202,²², 203,²⁵. Ratramni De corpore et sanguine Domini. Migne, s. l. t. 121, c. 134, n. 15, 16: — — negare corpus esse sanguinemque Christi [in Eucharistia]—nefas est, non solum dicere, verum etiam cogitare; commutatio in melius, non corporaliter, sed spiritualiter facta; c. 147, n. 49: secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam verbi, corpus et sanguis vere Christi existunt). Для Эригены, философа спиритуалиста, съ точки зрѣнія его системы, именно съ точки зрѣнія ученія объ одухотвореніи и обожествленіи человѣческой природы Христа и одухотвореніи въ Немъ и чрезъ Него всего существующаго, какъ послѣдней цѣли всего міроваго процесса, которой должно служить такъ или иначе все учрежденное Христомъ въ Церкви, въ частности Евхаристіи,—придавать особое, или даже исключительное значеніе видимой сторонѣ таинства, оставляя безъ вниманія послѣднюю цѣль и истинное значеніе его, какъ дѣлалъ, по его мнѣнію, пасхазіане, значило обнаруживать совершенное непоки-

упоминаній и краткаго лишь замѣчанія въ одномъ мѣстѣ о символическомъ значеніи его, не встрѣчается никакихъ разъясненій ¹. Изъ прочихъ таинствъ упоминается таинство покаянія ².

Въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ Эригена, собственно, не занимается вопросомъ о земной Церкви и о дѣйствіи въ ней благодати. Дѣло Христа вообще онъ разсматриваетъ здѣсь, такъ сказать, въ конечномъ лишь результатѣ его. Такимъ результатомъ должно явиться всеобщее возстановленіе человѣческой природы въ идеальное состояніе, освобожденіе

маніе самой сущности христіанства и его учреждений; что дозволяется и что даже необходимо для толпы простыхъ вѣрующихъ, не возвысившихся надъ плотскимъ пониманіемъ, то является предосудительнымъ по отношенію къ учителямъ Церкви, которые должны восходить со Христомъ на высоту совершенія таинъ Христовыхъ. *Expos. super hier. cael.* c. 170D: *Talis siquidem error multos ac paene omnes invasit et adhuc invadit, existimantes, sensibilia sacramenta nil altius significare praeter seipsa; ac per hoc approbantes falsa pro veris et seipsos fallunt et simpliciores decipiunt, remanentes in figuris, in earum vero mysticum intellectum mentis aciem infingere negligentes.* Cf. *Comment. in Ev. sec. Ioan.* c. 340—348; c. 343A, 345D, 347A. Ученіе Эригены объ Евхаристіи признаютъ прямо не ортодоксальнымъ, представляющимъ отрицаніе церковнаго ученія, обыкновенно протестантскіе ученые, также и ученіе Ратрамна (*Christlieb*, 71—72 Anm.). Изъ католическихъ ученыхъ, Губеръ, который считаетъ Эригену вообще несогласнымъ съ Церковію въ ученіи о таинствахъ, какъ склоняющагося къ признанію вами будто бы вообще лишь символическаго значенія, безъ всякихъ оговорокъ утверждаетъ это по отношенію къ ученію объ Евхаристіи (*Huber*, 389). Боннскій анонимъ, пытаясь всюду находить у Эригены ереси, къ Ратрамну относится болѣе или менѣе снисходительно (*Migne*, s. l. t. 122, c. 39—40). Флоссъ, напротивъ, не видитъ ничего неправославнаго у Эригены тамъ, гдѣ послѣдній говоритъ объ Евхаристіи, но о книгѣ Ратрамна отзывается весьма неодобрительно (*ibid.* p. XXII, c. 141 nota, c. 311 nota; о книгѣ Ратрамна p. XXII). Бахъ признаетъ православными по существу и Эригену и Ратрамна (*Bach*, 191—203, 214, 309—312). Ср. также сужденія старокатолическаго профессора Мишо, полемизирующаго противъ римско-католическаго ученія о трансубстанціаціи. *E. Michaud. Etudes eucharistiques*, IV. *Revue internationale de Théologie* (= *Internationale theologische Zeitschrift*). 1896, № 15, p. 435—462.

¹ *Expos. super hier. cael.* c. 139B: *Hinc est, quod et sanctissimum chrismatis sacramentum, thuris etiam fumigatio, in typo intimae virtutum suavitatis et virtutum divindicationis a sacerdotibus conficiuntur ecclesiae.*

² *Expos. super hier. cael.* c. 204A см. выше. V, 38, c. 1003A.

въ извѣстномъ смыслѣ отъ зла, отъ грѣха и смерти всѣхъ безъ исключенія людей, не только принадлежавшихъ къ Церкви на землѣ, но и находившихся внѣ ея, не только добрыхъ, но и злыхъ. Это произойдетъ при второмъ пришествіи Христа на землю, которое будетъ сопровождаться всеобщимъ судомъ и которое понимается вообще въ смыслѣ всеобщаго и полного откровенія Христа, какъ Истины, всѣмъ людямъ.

Откровеніе, или явленіе Христа во славѣ всѣмъ безъ исключенія, будетъ завершительнымъ актомъ всего дѣла Его по отношенію къ человѣчеству. Явившись во плоти въ міръ, какъ Свѣтъ міра (Іо. VIII, 12), для того, чтобы просвѣтить сѣдѣющее во тьмѣ невѣдѣнія и смертной сѣни грѣха человѣчество, нынѣ Онъ пока только нѣкоторыхъ обращаетъ къ почитанію и познанію истиннаго Бога и оmyваетъ скверны пороковъ ихъ въ водахъ крещенія и сожигаетъ огнемъ покаянія. При концѣ же міра Имъ будетъ уничтожена, чрезъ Его явленіе, во всѣхъ безъ исключенія вмѣстѣ со смертію тѣла и смерть духа, т. е. невѣдѣніе и грѣхъ, исчезнутъ ложныя религіи, всякаго рода суевѣрныя мнѣнія во всѣхъ народахъ и нечестіе, и всей твари даровано будетъ познаніе единого истиннаго Бога: всѣ, и добрые и злые, узнаютъ, когда станутъ предъ судилищемъ Господнимъ, что одинъ Богъ и нѣтъ иного, кромѣ Него (Мр. XII, 32) ¹. Живые при этомъ измѣнятся въ чисто духовное состояніе, мертвые воскреснутъ, т. е. души ихъ соединятся съ своими тѣлами, но тѣла эти будутъ также духовными ².

¹ V, 38, c. 1002D: Ex qua duplici morte [corporis et animae] totum genus humanum liberat lux illa, quae omnibus orta est, quae de seipsa dicit: Ego sum lux mundi. Nunc quidem partim idolorum servitium destruens, in his, quos ad cultum et agnitionem veri Dei convertit, sordesque vitiorum inundatione baptismatis deluit, et inflammatione poenitentiae exurit: in fine autem non solum generaliter mors corporis, verum etiam mors mentis destruetur, ac penitus idololatriae ritibus omnibusque omnium nationum superstitionibus iniquitatibusque ventilatis unius veri Dei cognitio universae praestabitur creaturae. Cuncti siquidem boni et mali, quando stabunt ante tribunal Domini, cognoscent, quia unus Deus est, et non alius praeter eum.

² V, 36, c. 979—980.

Вторымъ пришествіемъ Христа и положенъ будетъ конецъ существованію чувственнаго міра и вмѣстѣ съ тѣмъ конецъ исторіи человѣчества, центральнымъ событіемъ которой было первое пришествіе Христа и именно смерть Его, и которая раздѣляется, по Эригенѣ, на шесть періодовъ ¹. Новозавѣтная іерархія благодати въ основанной Христомъ Церкви, съ ея священнодѣйствіями, тогда упразднится; чувственныхъ символовъ не будетъ, когда уже не будетъ ничего чувственного; наступитъ непосредственное созерцаніе истины; тогда и откроется истинное значеніе совершаемыхъ нынѣ въ Церкви таинствъ.

Явленію Христа и концу міра будутъ предшествовать знаменія, указанныя Самимъ Христомъ въ одной изъ бесѣдъ Его съ учениками (Мѡ. XXIV) ², также приходъ антихриста и обращеніе въ христіанство іудейскаго народа. Антихриста, врага Церкви и вѣры православной въ послѣднія времена, ожидаютъ нынѣ, по Эригенѣ, подъ видомъ Мессіи, невѣрные Іудеи, и получаютъ нѣкогда его отъ отца своего діавола (Іо. VІІІ, 44). Но хотя Іудеи, научаемые діаволомъ, не хотятъ нынѣ признать Царемъ распятаго Господа, исполняясь зависти въ христіанамъ, однако при концѣ міра, по неизреченной божественной благодати, они приняты будутъ въ Церковь, когда они *«возвратятся на вечеръ, и взымуть яко песь, по выраженію псалмопѣвца, и обыдутъ градъ»*, т. е.

¹ Comment. in Ev. sec. Ioan. c. 333B: prima aetas [mundi] ab expulsiōe primi hominis de paradiso usque ad altare, quod Noe exiens de arca post diluvium construxerat, computatur. Secunda, inde usque ad altare, in quo Abraham iussus a Deo immolare Isaac. Tertia, dehinc ad altare regis David in area Ornan Jebusei. Deinde quarta, usque ad altare Zorobabel in templo reaedificato. Inde quinta, usque ad baptismum Ioannis, seu, ut multis non irrationabiliter videtur, usque ad verum altare, hoc est usque ad Christi crucem, quam cuncta praefata typicabant altaria. Protenditur hinc sexta aetas usque ad finem mundi; nunc agitur. Septima namque aetas in alia vita perficitur in animabus corpore solutis; quae aetas incipit martyrio Abel, et in fine mundi resurrectione omnium terminabitur. Post quam octava incipiet apparere, quae nullo fine circumscribetur. V, 38, c. 1016B.

² V, 38, c. 1017A.

общество исповѣдующихъ католическую вѣру, желая быть принятыми въ него (Пс. LVIII, 7—15) ¹.

Самый актъ будущаго явленія Господа съ сопровождающимъ его всеобщимъ судомъ не должно представлять, какъ имѣющій совершиться чувственно-нагляднымъ образомъ, какъ будто бы это было нѣкоторое чувственное пришествіе Его и нѣкоторый видимый судъ. Христосъ въ прославленномъ состояніи, сѣдящій одесную Отца и получившій отъ Него власть судить, находится, какъ уже было сказано, внѣ предѣловъ пространства и времени по Своему человѣчеству, которое обращено въ Немъ въ духъ; пришествіе Его не можетъ быть, поэтому, какимъ-либо пространственнымъ и временнымъ движеніемъ. И притомъ, именно самымъ этимъ пришествіемъ Его во славу, или откровеніемъ для сознанія всѣхъ людей, и будетъ положенъ конецъ чувственному міру,—точноѣ той формѣ существованія его, какъ чувственного, какую онъ имѣетъ нынѣ въ сознаніи человѣчества. Ложно, поэтому, думаютъ тѣ, которые, имѣя плотскія, чувственно-наглядныя представленія о будущемъ состояніи міра и прежде всего о Самомъ воскресшемъ Христѣ, полагаютъ, будто Христосъ придетъ съ ангелами для суда на землю тѣлеснымъ образомъ, откуда-то изъ верхнихъ областей чувственной природы, а самый судъ произойдетъ гдѣ-либо въ предѣлахъ чувственного міра, на границахъ, напр., воздуха и ээира, или въ долину Иосафатовой ². Если въ Св. Писаніи и употребляются, при

¹ V, 38, с. 996A, 1009B.

² V, 38, с. 997A: *Hos itaque, qui talia somniant, clara veraque deridet ratio. Quomodo enim Dominus noster Jesus Christus, cui Pater dedit iudicium, localiter et temporaliter movebitur, postquam humanitatem suam super omnia loca et tempora, super omne, quod dicitur et intelligitur, in unitatem suae divinitatis exaltavit; ubi sedet aeternaliter et incommutabiliter ad dextram sui Patris, et sessurus est; unde regit et iudicat omnia, et recturus et iudicaturus est! Nam quod in ecclesiastico symbolo fides catholica confitetur, dicens: Inde venturus iudicare vivos et mortuos, non ita debemus cogitare, ut localem motum ipsius, seu ex intimis naturae sinibus in hunc mundum processionem quandam intelligamus, donec visibilibus membris corporeis sensibus iudicandorum appareat; sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra seipsum videbit in sua conscientia, quando aperientur libri, et revelabit*

изображеніи славнаго пришествія Христа и будущаго суда Его, чувственные образы, то не должно понимать ихъ въ буквальномъ смыслѣ; ими обозначается именно духовное, внутреннее откровеніе Христа въ сознаніи каждаго. Іосафатову долину, напр., считаютъ ложно мѣстомъ суда потому, что не обращаютъ вниманія на значеніе самаго слова „Іосафать“, которое сложено изъ *iaó* и *сафáт* и значить „невидимый судъ“ или „судъ Господень“ или „славный судъ“, или „былъ, есть и будетъ Тотъ, Кто судить“; согласно съ такимъ значеніемъ этого слова, пророкъ Іоиль, говоря отъ лица Господа: *„да возстанутъ и взыдутъ вси языцы на юдолъ Іосафатову, яко тамо сяду, разсудити вся языки яже окрестъ“* (Іоиль III, 12), и употребилъ образъ долины Іосафатовой для обозначенія глубины и невидимой силы божественнаго суда, въ которомъ проявится слава Того, Кто былъ, есть и будетъ. Символь книги, или книгъ, раскрываемыхъ при судѣ (Апок. XX, 12), выражаетъ внутреннее просвѣщеніе каждаго, когда Богъ откроетъ для каждаго то, что было сокрыто во мракѣ (1 Кор. IV, 5), такъ что каждый съ ясностью будетъ видѣть всѣ дѣла свои и воздаяніе за нихъ, какъ бы читать въ книгѣ. Судилищемъ Господа (2 Кор. V, 10) называется лишь высота величія Его, которая для всѣхъ откроется всюду и во всемъ и по обнаруженіи которой воззрятъ нечестивые на Того, Кого они пронзили, и восплачутся вся колѣна земная (Апок. I, 7); и такимъ образомъ для всѣхъ возсіяетъ знаменіе Сына человѣческаго (Мѡ. XXIV, 30), т. е. честь и слава креста Его. Пламя, которое наполнить и истребить весь міръ при концѣ (2 Петр. III, 7, 10, 12; 1 Кор. III, 13; 2 Сол. I, 8), и есть, можетъ быть, самое явленіе Бога Слова во всякой твари, когда ничто иное не будетъ являться во всемъ ни добрымъ, ни злымъ, кромѣ того духовнаго свѣта, который и нынѣ наполняетъ все сокровенно, тогда же наполнить открыто, ибо Богъ есть огонь поядающій

(Евр. XII, 29—Втор. IV, 24), и Христосъ говоритъ Самъ о Себѣ, что Онъ пришелъ принести огонь на землю и желаетъ, чтобы этотъ огонь скорѣе воспламенился (Лк. XII, 49), разумѣя подъ этимъ воспламененіемъ свѣтлость явленія Своего во всемъ и пламень суда. Такъ же нужно истолковывать и всѣ другія черты, въ которыхъ изображается будущее пришествіе и судъ Господа въ Писаніи. Облака, напр., на которыхъ вѣрующіе восхищены будутъ въ срѣтеніе Христу на воздухѣ, чтобы всегда быть такъ съ Нимъ (1 Сол. IV, 17), означаютъ, какъ поясняетъ Максимъ, свойственную вообще святымъ силу, съ какою они возмогутъ вознестись на высоту созерцанія и приблизиться въ большей или меньшей степени ко Христу, чрезъ Его познаніе,—или же, по Амвросію, означаютъ праведныхъ людей, чрезъ подражаніе которымъ каждый можетъ быть восхищенъ туда, куда восхищены уже они, отрѣшенные отъ плоти, или даже во плоти, какъ Енохъ и Ілія, т. е. въ срѣтеніе Христу. Вообще же духовныя облака, на которыхъ вознесутся ко Христу вѣрующіе въ Него, предъизображены были тѣмъ чувственнымъ облакомъ, которое подъяло на небо Господа въ моментъ вознесенія (Дѣян. I, 9): будучи, по воскресеніи, чистѣйшимъ и легчайшимъ всякой видимой и невидимой твари и будучи чуждымъ всякаго пространственнаго движенія, Онъ не нуждался, конечно, въ какомъ-либо облакѣ, какъ бы для поднятія Себя въ воздушныя и эѳирныя пространства, но Онъ хотѣлъ наглядно и видимо показать Своимъ ученикамъ способъ, какимъ Онъ невидимо Самъ возносится въ сердцахъ любящихъ Его и послѣдующихъ Ему; ибо Онъ Самъ же и возносится всегда въ созерцаніяхъ возносящихся къ Нему, такъ какъ никто не можетъ вознестись къ Нему безъ Него. Подъ именемъ облаковъ небесныхъ, съ которыми придетъ Самъ Сынъ человѣческій (Мѣ. XXIV, 30), разумѣются небесныя существа, или ангелы, всегда окружающіе и созерцающіе Его, съ которыми и въ которыхъ откроется необъятное Его величіе; и ихъ явленіе, въ силу духовности ихъ природы, не можетъ быть представляемо въ видѣ пространственнаго и временнаго

движенія, но должно быть понимаемо въ духовномъ смыслѣ ¹.

Всеобщее просвѣщеніе всего рода человѣческаго свѣтомъ явленія Христова и возвращеніе всѣхъ въ идеальное состояніе предполагаетъ совершенное уничтоженіе зла въ универсѣ. По выраженію самого Эригены, при концѣ міра совершится какъ бы всеобщее крещеніе рода человѣческаго, предъизображенное переходомъ народа израильскаго чрезъ Черное море (1 Кор. X, 1—2), когда мистическій Моисей, Христосъ, „возведетъ отъ смерти въ жизни Свой народъ, т. е. весь родъ человѣческій, искупленный Его кровію и очищенный отъ всякаго нечестія и зла, когда ни въ какомъ человѣкѣ не будетъ ничего проявляться, кромѣ первоначальной простоты человѣческой природы, въ силу воспріятія и исцѣленія ея во всей цѣлости Христомъ, духовный же властитель Египта, князь міра сего, діаволъ, съ неисчислимымъ воинствомъ своей злобы и со всѣми пороками, чрезъ которые онъ держалъ въ плѣну созданный въ человѣкѣ образъ Божій, утонетъ въ волнахъ Чермнаго моря, т. е. въ глубочайшемъ, и изобильнѣйшемъ, и безпредѣльномъ изліяніи благодати, которая пролилась на человѣческую природу за цѣну крови Христовой“ ². И хотя разсмотрѣніе вопроса о возвращеніи, вмѣстѣ съ природою человѣческою, и природы падшихъ духовъ или демоновъ, въ томъ или иномъ смыслѣ, Эригена вообще отстраняетъ отъ себя, въ виду опасности впасть при этомъ въ заблужденіе, такъ какъ ни въ Писаніи, ни у св. отцевъ не сказано объ этомъ ничего опредѣленнаго, но во всякомъ случаѣ, по его

¹ V, 38, с. 996—1001.

² V, 38, с. 1002A: Quod autem nullus eorum, qui de Aegypto reversi sunt, obrutus est fluctibus vel mersus, sed omnes, ut ait Apostolus, sub nube fuerunt, sub divina videlicet protectione, et omnes mare transierunt, et omnes sub Moyse baptizati sunt in nube et in mari, praefigurabat generale illud baptismum, quod in fine mundi perficietur, quando mysticus Moyses populum suum, universum videlicet genus humanum, sanguine suo redemptum, omni impietate atque malitia detersum, de morte ducet ad vitam, quando in nullo homine nihil praeter simplicitatem naturae apparebit, merito ipsius, qui eam totam accepit, totamque sanavit, quando intelligibilis rex Aegypti,

мнѣнію, и въ демонахъ зло, или нечестіе ихъ, будетъ уничтожено при восстановленіи во всемъ идеальнаго порядка ¹.

Но если вся природа человѣческая во всѣхъ людяхъ возвратится въ идеальное духовное состояніе, въ божественныя идеи и Самого Бога, если она во всѣхъ безъ исключенія будетъ освобождена отъ зла, отъ смерти и нынѣшняго жалкаго

princeps profecto hujus mundi, cum innumerabili exercitu malitiae suae, omnibusque vitiis, quibus imaginem Dei in homine creatam captivam detinuerat, fluctibus Rubri maris, hoc est, profundissima copiosissimaque atque infinita effusione gratiae, quae in pretium sanguinis Christi humanae naturae diffusa est, obruetur.

¹ V, 31, с. 941A: Non enim nunc de substantia daemonum, quam conditor omnium bonam et incorruptibilem in eis fecit, sermo nobis est, utrum et ipsa purgata convertetur ad principium suum, quod praevaricando deseruit, an semper a contemplatione veritatis sua perversitate exorbitata fugiet. Hoc interim solummodo ad purum de ea cognoscimus, — — quod impietas, quam superbiendo attraxerat, penitus peribit, ne divinae bonitati coaeterna fieri possit. De salute autem ejus, aut conversione, seu in causam suam reditu propterea nihil definire praesumimus, quoniam neque divinae historiae, neque sanctorum Patrum, qui eam exposuere, certam de hoc auctoritatem habemus. По мнѣнію философа, ангелы по природѣ обладаютъ нематеріальными тѣлами, неотдѣлимыми отъ ихъ духовной субстанціи и неразрушимыми. II, 22, с. 556B; IV, 7, с. 762C; V, 13, с. 884C; V, 38, с. 993C. Expos. super hier. cael. с. 159B. Демоны же, т. е. падшіе ангелы, получили сверхъ того, вслѣдствіе паденія, еще особыя воздушныя тѣла, подобно тому, какъ люди получили тѣла грубо-матеріальныя; это мнѣніе Эригена высказываетъ не только въ сочиненіи «о предопредѣленіи», но и въ сочиненіи «о природахъ». V, 13, с. 884D. De praedest. XIX, ц, с. 437A. Понятно, что съ уничтоженіемъ матеріальнаго міра, или обращеніемъ его въ духовное бытіе, перестанутъ существовать и эти воздушныя тѣла демоновъ. IV, 24, с. 852C. Такимъ образомъ, общее восстановленіе всего, или апокатастасисъ, должно коснуться такъ или иначе и злыхъ духовъ. Но злые духи, какъ неоднократно замѣчаетъ о томъ Эригена, въ то же время, никогда не обратятся сами своею волею къ Богу, не потому, чтобы не могли обратиться, если бы захотѣли, но потому, что никогда не захотятъ этого. V, 38, с. 1002C, с. 1012B. И поэтому спасеніе рода человѣческаго Христомъ послужитъ лишь какъ бы во вредъ діаволу и ангеламъ его, такъ какъ они будутъ лишены власти надъ людьми и будутъ мучимы завистію къ ихъ блаженству. V, 38, с. 1002B. Различіе между наказаніемъ злыхъ людей съ одной стороны и демоновъ—съ другой указывается, нужно думать, въ V, 32, с. 950D: — — poena dupliciter intelligitur: aut enim delicta in his, qui ad principium suum revertuntur, per indulgentiam puniuntur; aut in his, qui a principio suo semper fugiunt, perpetuo torquentur.

состоянія, если зла не должно быть тогда даже въ демонахъ,— что означаетъ совершенно ясное ученіе Св. Писанія и Церкви о будущемъ наказаніи зла, о вѣчныхъ мученіяхъ грѣшниковъ, которымъ они подвергнутся послѣ суда? Признать, что только часть человѣчества предназначена для возстановленія въ прежнее состояніе и будетъ освобождена отъ зла, а другая предназначена Богомъ для наказанія, зло въ ней останется и она не будетъ возстановлена, какъ думалъ блаженный Августинъ, видѣвшій въ первомъ проявленіе божественной благодати, а во второмъ—правосудія, для Эригены кажется невозможнымъ. Нужно будетъ предположить при этомъ, что Богъ Слово воспринялъ не всю человѣческую природу въ единеніе съ Собою и не восхотѣлъ, такимъ образомъ, спасти весь родъ человѣческій (что Онъ, какъ Богъ, безъ сомнѣнія, могъ сдѣлать), а думать такъ нелѣпо. Но, съ другой стороны, признавать, что мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится о вѣчныхъ наказаніяхъ злыхъ, имѣютъ лишь относительный, не безусловный смыслъ, какъ дѣлалъ это Оригенъ, философъ также не находитъ нужнымъ и возможнымъ: это значило бы, по нему, прямо противиться авторитету Писанія. Возникаетъ безысходная, повидимому, дилемма: нужно или отвергнуть вѣчныя наказанія злыхъ,—но о нихъ ясно учитъ Писаніе, или признать божественную благодать не всеобъемлющею,—но это не согласно съ понятіемъ о Богѣ, и въ этомъ случаѣ пришлось бы отказаться отъ всего изложеннаго выше ученія о всеобщемъ возстановленіи всего въ идеальное состояніе ¹.

¹ V, 27, c. 921C: Si enim tota [humana natura] illuc ascensura est, et, ut apertius dicam, reditura in eum, quem peccando deseruit; si eam totam redimendo suscepit [Christus]: quid dicturi sumus? Nonne consequens erit, nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram? Quid enim in eis torquebitur, postquam tota natura, cujus et boni et mali participes sunt, non solum omni morte atque malitia liberabitur, verum etiam in ipsum Deum revertetur? Ubi ergo aestus ille flammaram ignis aeterni, in quem severitas justissimi judicis malos missura est, dicens: Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus?— Si vero quis asseruit, partem humanae naturae in Deum redituram, partem in

Помимо важности, какую имѣетъ вопросъ о злѣ и будущей судьбѣ его самъ по себѣ, этотъ вопросъ представлялъ для Эригены еще спеціальный, такъ сказать, интересъ, такъ какъ философу приходилось уже ранѣе касаться его и заниматься его рѣшеніемъ, именно, въ сочиненіи „О предопредѣленіи“, еще въ началѣ своего пребыванія во Франціи. И въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ онъ останавливается на этомъ вопросѣ съ особымъ вниманіемъ въ пятой книгѣ, возвращаясь частію къ тому, что уже сказано было имъ о злѣ ранѣе и отвлекаясь даже нѣсколько отъ главнаго предмета разсужденія, хотя въ общемъ разбираемый вопросъ стоялъ въ ближайшемъ отношеніи къ нему. Излагаемый далѣе отдѣлъ пятой книги о природахъ и соотвѣтствуетъ сочиненію „О предопредѣленіи“ въ извѣстной части послѣдняго ¹.

poenis semper mansuram: quanta incommoda, veraeque rationi reluctantia assertionem ejus consequentur? Cogetur siquidem fateri, Deum Verbum non totam humanam naturam, sed partem ejus sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse, nec salvasse; quod absurdum credere. 923D: Inter haec itaque sibi invicem repugnantia, veluti inter aestuantis oceani fluctus cautesque, quas allidunt, afflictus longa et inextricabili deliberatione fatigatus convolvor, nullamque viam evadendi reperio. Si enim, ut breviter colligam, quae late superius dicta sunt, totam humanitatem Verbo Dei assumptam, ac per hoc in ipso salvandam naturali resurrectionis virtute cooperatrice, quae nullam naturam perire sinit, neque perpetuo puniri dixero: quid erit, quod aeternae damnationi attribuitur? Divinaeque Scripturae auctoritati resistere videbor, quae incunctanter diabolo, omnibusque ejus membris, aeterna tormenta minatur esse futura. Si autem neque totam humanitatem a Christo assumptam atque salvandam, neque naturali resurrectionis virtute totam liberandam, sed ex parte in divinae imaginis dignitatem redituram, ex parte in aeterna calamitate captivam remansuram docuero: nonne confestim vera ratio divinaque simul auctoritas me redarguet? Ratio quippe evidentissime docet, nil summae bonitati vitaeque ac beatitudini ex diametro contrarium perpetuo esse posse. — — Divina auctoritas clamat: Ero mors tua, o mors, et morsus tuus, o inferne (Os. XIII, 14). Item: Novissimus inimicus destruetur mors (I Cor. XV, 26). 924C: In hac itaque acie, inter haec tela veluti ex utroque latere confixus, ignorans, quo tendam, et quid potius sequar, anxius consisto.

¹ V, 27—36, c. 921—978. Cf. V, 35, c. 960A: Mag. Redeamus ergo ad propositum, hoc est, ad reditum universitatis conditae in suas causas. Disc. Prius considerandum, arbitror, qua ratione etc. V, 36, c. 964A: De quo reditu quod restat, discutiendi tempus est. Disc. Tempus plane. Prius tamen noscere velim, quoniam me valde perturbat etc. V, 36, c. 978B: Mag. Hactenus de his: nunc

Какъ же нужно понимать упомянутое уничтоженіе зла въ будущемъ и какъ возможны будутъ наказанія за зло для тѣхъ, которые возвратятся въ идеальное состояніе и въ которыхъ не будетъ зла?

Грѣхопаденіе и его слѣдствія состоятъ, по философу, въ отпаденіи человѣка отъ Бога и преобладаніи вслѣдствіе того въ его природѣ низшихъ потенцій, въ созданіи, такъ сказать, человѣческимъ сознаніемъ изъ существовавшихъ въ собственной природѣ человѣка элементовъ призрака чувственного бытія. Здѣсь, при этомъ созданіи представленія о чувственномъ мірѣ и поставленіи его вмѣсто понятія объ истинномъ духовномъ бытіи, и вводится собственно помраченнымъ чрезъ грѣхъ сознаніемъ падшаго человѣчества то абсолютное ничто, которое философъ во имя правъ разума всѣми силами старался изгнать изъ объясненія происхожденія міра по истинной, духовной его сущности. Кто поставляетъ послѣднею цѣлю своей дѣятельности предметы чувственного міра, руководится чувственными представленіями внѣ отношенія ихъ къ духовному бытію, тотъ, по философу, стремится къ небытію, къ чистому ничто. Конечно, разумное существо не можетъ дѣлать „ничто“ само по себѣ, какъ отрицаніе всякаго бытія, цѣлю и предметомъ своихъ стремленій; но въ томъ и состоитъ сущность призрака, что онъ обольщаетъ сознаніе, представляя небытіе бытіемъ: разумная природа можетъ обольщаться, какъ это и бываетъ въ злыхъ людяхъ и дэмонахъ. Это фактъ, котораго не нужно довазывать. Зло,

ad reditum creaturae in pristinum statum, de quo principaliter sermocinatio est, redeundum. Disc. Redeundum sane, ac tempus exigit prolixitasque disputationis. Et vereor, ne forte his, qui lecturi sunt, multiplex perplexaque earundem rerum repetitio fastidium gignat. Mag. Perplexa materia difficillimarumque rerum anfractus multiplicem perplexamque ratiocinationem exigunt, et fortassis non deerunt, quibus magis placebit frequens earundem rerum repetitio, quam brevis cursimque ingrediens de his, quae saepe mentis aciem fugiunt, intimatio, quae solet facilius cludere obtrusa quam aperire, et amphiboliam inferre quam expellere. Disc. Ingredere, quo et quali modo vis; tantum ut principalem quaestionem, quae de reditu est, absque ullis incidentibus quaestionibus discutias. Incidentes quippe quaestiones finem disputationi impediunt imponere.

какъ объектъ стремленій разумаго существа, и есть ничто и не можетъ быть чѣмъ либо инымъ. Божественный Духъ, знаніе Котораго о вещахъ составляетъ самую сущность вещей, не можетъ знать и не знаетъ зла и злыхъ, поскольку они таковы; если бы Онъ зналъ, зло и злые, какъ такіе, существовали бы въ числѣ сотворенныхъ вещей ¹. Держась такого понятія о злѣ, Эригена въ этомъ случаѣ, какъ было сказано, слѣдуетъ частію Августину, частію представителямъ восточнаго богословія, особенно Діонисію ².

Если же зло само по себѣ, съ объективно-метафизической точки зрѣнія, есть ничто и существуетъ только подъ видомъ призрака въ сознаніи существъ, стремящихся къ нему, такъ что Богъ, для Котораго не можетъ быть призрака, не можетъ знать зла и злыхъ, поскольку они таковы, то уничтоженіе зла можетъ состоять только въ раскрытіи для этого заблуждающагося сознанія его дѣйствительнаго значенія, т. е. его полной ничтожности. Въ этомъ раскрытіи призрачности стремленій злыхъ людей въ ихъ собственномъ сознаніи, въ обнаруженіи совершеннаго несоотвѣтствія между стремленіями и представленіями ихъ и дѣйствительностью,—въ сознаніи вслѣдствіе того невозможности стремиться ко злу и дѣлать его и проистекающемъ отсюда невыразимомъ отчаяніи, и будетъ собственно состоять ихъ наказаніе. *Въ тотъ день*, какъ говоритъ псалмопѣвецъ, *погибнутъ всѣ помысленія ихъ* (Пс. CXLV, 4), когда они, воскреснувъ въ духѣ, не найдутъ ничего изъ того, о чемъ помышляли, живя во плоти. Ничего не останется тогда для тѣхъ, которые все блаженство полагаютъ въ чувственныхъ удовольствіяхъ, кромѣ пустой и неумовимой, постоянно убѣгающей тѣни вещей, о которыхъ они мечтали. Всегда стремясь уловить ее и не будучи въ состояніи, они и будутъ терпѣть вѣчное мученіе ³. „Хотя въ извра-

¹ V, 27, c. 925D: Divinus itaque animus nullum malum nullamque malitiam novit. Nam si nosset, substantialiter extitissent, neque causa carerent. Jam vero et causa carent, ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia.

² V, 27—28, c. 925—935.

³ V, 31, c. 944D: In illa enim die peribunt omnes cogitationes

ценныхъ воляхъ навсегда останется сильное стремленіе къ соотвѣтственной извращенной дѣятельности,—но такъ какъ не дается возможности дѣлать то, къ чему онѣ стремятся, и пламя злой страсти сжигаетъ только само себя: чтó остается (отъ грѣшниковъ), какъ не зловонные трупы, лишенные всякаго проявленія жизни, т. е. всякой силы и сущности естественныхъ благъ? И, можетъ быть, это суть самыя тяжкія мученія для злыхъ людей и ангеловъ, и до будущаго суда, и послѣ,—страстное стремленіе дѣлать зло и невозможность удовлетворить ему“¹.

Наказанія, очевидно, будутъ не чувственные, не пространственные и не временныя; выраженія, указывающія на мѣсто, продолжительность мученій и т. п., должно понимать въ особомъ смыслѣ, такъ какъ чувственнаго бытія, времени и пространства вовсе не будетъ. Въ духовномъ смыслѣ объясняетъ чувственно-наглядное изображеніе въ Писаніи будущихъ мученій (тьма кромѣшная, скрежетъ зубовъ, Лк. XIII, 28; Мѡ. XXII, 13, вѣчный огонь, червь неумирающій, Ис. LXVI, 24) и Амвросій въ толкованіи на Евангеліе отъ Луки. Такъ мучится и вѣчно будетъ мучиться Іуда—только въ своей оскверненной совѣсти, сжигаемый позднимъ и бесполезнымъ раскаяніемъ; такъ мучится Иродъ, равно какъ и самъ діаволъ, лишенный власти надъ людьми. „Ибо какое наказаніе болѣе тяжело для нечестиваго, нежели лишеніе возможности совершать нечестивыя дѣла и вредить кому либо“²?

ne se eorum. Cogitationes dixit perituras, non autem substantias. Sed quas cogitationes ait? Vanas profecto rerum sensibilibus, quibus in hac vita insano inhiant amore, phantasias, quas irrationabilibus obcaecatae per malitiam animae affectibus attrahunt. Quibus phantasiis ipsi, qui cas fugunt, simillimi erunt. Nullam quippe vere veri soliditatem invenient, sed veluti inanibus somniis torquebuntur. Cf. V, 32, c. 949C.

¹ V, 29, c. 936B: *Quamvis enim in perversis voluntatibus perverse agendi appetitus ardorque semper permanserit, quoniam quod appetitur, perfici non sinitur, et in nullo, nisi in semetipsa, flamma malevolae cupiditatis ardet: quid aliud relinquitur, nisi foetida cadavera, omni vitali motu, hoc est, omni naturalium bonorum virtute atque substantia privata? Et fortassis tales sunt gravissimi cruciatus malorum hominum et angelorum, et ante iudicium futurum, et post, malefaciendi cupiditas, et perficiendi difficultas.*

² V, 29, c. 937A: *Vide igitur, qualia loca tormentorum praefatus describit*

Такъ нужно, по философу, понимать уничтоженіе зла въ будущемъ и наказаніе за него злыхъ. Самое возстановленіе во всемъ идеальнаго порядка, или возвращеніе всѣхъ въ идеальное состояніе, и будетъ источникомъ мученій для злыхъ вслѣдствіе невозможности для нихъ продолжать свою превратную дѣятельность и удовлетворять своимъ злымъ стремленіямъ. Невозможность же эта наступитъ не вслѣдствіе внѣшняго принужденія или насилія, но вслѣдствіе внутренняго сознанія злыми полнаго ничтожества объекта ихъ стремленій.

Но какимъ образомъ совмѣститъ вообще фактъ существованія наказаній кого-либо съ будущимъ идеальнымъ состояніемъ міра, хотя бы эти наказанія были чисто духовными? Чтò собственно будетъ наказано въ злыхъ? Во всякомъ случаѣ, по Эригенѣ, не природа ихъ, созданная Самимъ Богомъ, Который, конечно, создалъ ее не для того, чтобы наказывать, и не наказываетъ ничего изъ того, чтò Онъ Самъ создалъ. Пытаясь разяснить съ метафизической точки зрѣнія этотъ пунктъ, казущійся ему весьма труднымъ, философъ высказываетъ парадоксальное положеніе, которое можно понять, лишь имѣя въ виду сказанное выше о злѣ и уничтоженіи его: наказано будетъ, по нему, то, чтò не существуетъ, т. е. именно самое зло, однако въ нѣкоторомъ субъектѣ, который существуетъ и наказывается, не терпя никакого ущерба. Для самаго философа это положеніе является не простою только

Theologus. Ubi Judas Salvatoris nostri proditor torquetur? Nunquid alibi nisi in sua polluta conscientia, qua Dominum tradidit? Qualem poenam patitur? Seram profecto poenitentiam et inutilem, qua semper uritur. Quid patitur dives ille in inferno? Nonne splendidarum epularum, quibus in hac vita vescebatur, egestatem? Qua flamma consumitur impurissimus rex Herodes, nisi suo furore, quo in necem exarsit innocentium? — — Unusquisque enim impie viventium ipsa vitiorum libidine, qua in carne exarsit, veluti quadam flamma inextinguibili torquetur. De diabolicarum vero perversarum voluntatum supplicio quid aliud intelligendum, praeter illarum aeternam refrenationem, suaeque impietatis aeternum interitum? Quae enim gravior poena impio, quam impie agere et neminem laedere posse? Haec est catena, qua Dominus noster Jesus Christus, descendens in infernum, diabolum ligavit.

діалектическою тонкістю, но найбільше точнимъ вираженіємъ того, що онъ хотеть сказати ¹.

Хотя абсолютное ничто аффіцировало нѣкоторымъ образомъ, если можно такъ выразиться, человѣческую природу въ грѣхопаденіи, послѣдняя однако осталась по своей сущности неповрежденною; она покрылась лишь какъ бы проказою, въ человѣческомъ сознаніи явился призракъ, но какъ созданная по образу Божію, она не могла быть извращена сама въ себѣ стремленіями злой воли, имѣющими своимъ объектомъ не сущее. И нынѣ эта природа по сущности своей является одинаковою во всѣхъ безъ исключенія людяхъ, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ, не лучшею въ однихъ и не худшею въ другихъ. Очевидно, и уничтоженіе въ указанномъ смыслѣ зла, какъ бы проникшаго въ человѣческую природу, но не коснувшася ея сущности, и наказаніе его также не будетъ касаться ея ². Наказаніе мы можемъ представлять только,

¹ V, 30, c. 938B: Disc. Sed adhuc restat difficillima illa, ut mihi videtur, quaestio, in quo supplicia illa erunt, quae non solum diabolo, verum etiam impiis hominibus futura divina testatur auctoritas. 939B: Non itaque te nunc interrogo de corporalitate, seu localitate, seu temporalitate suppliciorum; spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt: sed adhuc quaero, in qua re debemus ea credere, vel intelligere futura esse? Non enim putandum est subjecto aliquo carere; accidentia quippe sunt supplicia. 940B: Mag. Nodosa nimis difficilisque, ut dixisti, ad solvendum perplexio. In hac enim quaestione tria nobis occurrunt, et unum ex iis eligere, alia duo infirmare necesse est. Cogimur namque fateri, aut quod penitus non est in rerum natura, per se absque ullo subjecto posse puniri; et hoc rationi valde videtur resistere; quomodo enim punitur, quod non in aliquo subsistit?—aut quoddam naturale subjectum supplicia pati, quod non minus, imo plus rationi et auctoritati contrarium esse vis; omne quippe, quod in natura rerum a summo bono substitutum est, sive secundum substantiam, sive secundum accidens; divina justitia atque pietate provida prohibetur puniri, ne quid triste miserumve in universa creatura repariatur—aut puniri, quod non est, tamen in subjecto aliquo, quod est, omnique poena liberum punitur. Horum trium elige, quid sequendum. Disc. Tertium, et ex duobus praecedentibus compositum, si tamen probabiliter potest inveniri.

² V, 31, c. 942C: Et quemadmodum divina bonitas in omnibus participantibus se tota est, et nullius malitia, seu stultitia, seu ignorantia prohibetur penetrare universitatem ab ea conditam: ita humanitas in omnes homines diffunditur, et tota in omnibus est, et tota in singulis, sive boni sint sive mali. Nul-

какъ разрушеніе или уничтоженіе чего-либо (*corruptio*). Но разрушеніе вообще чего-либо созданнаго Богомъ и существующаго немислимо съ метафизической точки зрѣнія. Ибо, съ одной стороны, ничто существующее не можетъ быть уничтожено ни высшимъ, или лучшимъ, потому что ничто доброе и высшее не можетъ быть причиною разрушенія другого, — ни низшимъ, потому что послѣднее слабѣе его, — ни равнымъ, потому что послѣднее равно ему по силѣ. Съ другой стороны, уничтоженіе чего-либо по самой сущности безъ остатка совершенно не представимо. Терминъ „разрушеніе“ или „уничтоженіе“ прилагается обыкновенно къ акциденціальному бытію, когда говорится о разрушеніи предметовъ чувственнаго міра, напр., тѣлъ человѣческихъ. Но и послѣднее не точно (*abusive*) называется разрушеніемъ и есть лишь переходъ одной формы бытія въ другую. Въ собственномъ же смыслѣ понятіе *corruptio* можно отнести только къ злымъ стремленіямъ извращенной воли, которыя не естественны въ разумныхъ существахъ и въ этомъ смыслѣ не относятся къ природѣ ихъ. Но эти стремленія воли къ тому, что безусловно недостижимо, къ абсолютно не сущему, стремленія какъ бы выйти изъ границъ созданнаго бытія, въ себѣ самихъ, естественно, находятъ и наказаніе. Самое ихъ ничтожество, какъ показано, и накажетъ, такъ сказать, само себя, когда раскроется въ сознаніи злыхъ людей и ангеловъ и они увидятъ всю тщету этихъ стремленій ¹.

lius enim stultitia repellitur, nullius malitia detinetur, nullius vitio corrumpitur, sordibusve polluitur, pura in omnibus. 943C: Et quemadmodum mala voluntas naturale bonum non contaminat, ita etiam tormentum ejus, malae voluntatis dico, naturale subjectum, cui accidit, et in quo continetur, non torquet. Ipsa siquidem natura, sicut libera est, penitusque absoluta ab omni peccato, ita universaliter libera et absoluta est ab omni poena peccati.

¹ V, 35, c. 956—960. c. 958B: Duobus modis corruptionem dicimus. Quorum unus quidem ille, qui generalium elementorum coitum per visibiles species in generationem procedere docet, et iterum specialium corporum resolutionem, in catholica elementa ex quibus compacta sunt reditum; alter, quo nullius creaturae essentiam et virtutem et operationem posse vitari affirmantes, rationalis intellectualisque creaturae voluntates irrationabilibus motibus corrumpi approbamus. Et primus quidem modus temporalium localiumque rerum et sensibilibum

Такъ, „Богъ, всеблагій Создатель природъ и всемилостивый Промыслитель, правосуднѣйшій Отмститель проступковъ въ тѣхъ, которые пренебрегаютъ Имъ, или не вѣдаютъ Его, наказываетъ въ природѣ, которую Онъ создалъ, лишь проступокъ, котораго Онъ не создавалъ, или лучше—попускаетъ быть наказуемымъ, но такъ, чтобы самая природа оставалась невредимою“. При наказаніи злыхъ удивительнымъ образомъ „то, что не относится къ природѣ, но находится внѣ природы (т. е. помышленія и стремленія, объектомъ которыхъ является „ничто“, въ послѣдней же, такъ сказать, инстанціи и въ болѣе точномъ смыслѣ именно самое это „ничто“), какъ бы вводится (или проникаетъ) въ природу, и существуетъ въ ней, и наказывается, тогда какъ сама природа не терпитъ наказанія“. Конечно, весьма трудно и даже невозможно понять, какимъ образомъ то, что находится внѣ человѣческой природы и есть „ничто“, можетъ быть наказуваемо въ ней, сама же она остается невредимою. Но не менѣе трудно понять, напр., и то, какимъ образомъ и святые, при обоженіи, съ одной стороны, не преступаютъ предѣловъ своей природы, сохраняя ее въ цѣлости, и съ другой стороны—воспринимаютъ то, что находится за предѣлами природы, т. е. дары благодати. Остается дать и здѣсь мѣсто непостижимой божественной силѣ и почитать ее молчаніемъ, такъ какъ всякій разумъ и пониманіе здѣсь изнемогаютъ ¹.

plus videtur docere in se invicem transfusionem et transmutationem, quam corruptionem. 959B: Hinc conficitur, quod etiam in superioribus praesentis disputationis plurimis locis est conclusum atque definitum, nullam aliam sedem corruptionibus poenisque posse reperiri, praeter rationabilis et intellectualis creaturae perversos illicitosque propriae voluntatis motus, qui nec ex Deo, nec ex natura condita occasiones accipiunt, incausales enim sunt, quoniam per seipsos dum quaeruntur, nihil aliud in eis invenitur praeter licitae et naturalis voluntatis privationem atque defectum.

¹ V, 31, c. 943D: Naturarum autem optimus conditor, piissimus provisor, justissimus delictorum in his, qui se spernunt aut nesciunt, ultor, punit in natura, quam fecit, delictum, quod non fecit, liberans ex delicto, separansque, quod fecit, ineffabilique modo in eo, quod fecit, impunito punit, et ut verius dicam, puniri sinit, quod non fecit. V, 34, c. 951B: si quaeris a me, qua ratione, quod non est secundum naturam, sed extra naturam, expellitur intra naturam et sus-

Съ будущимъ идеальнымъ порядкомъ бытія наказаніе зла совмѣстимо, слѣдовательно, именно потому, что это наказаніе будетъ заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ уничтоженіи зла, иначе въ ограниченіи стремленій злыхъ субъектовъ къ ничтожеству.

Правда, могутъ возразить, что злая воля злыхъ людей и ангеловъ все-таки будетъ злою и по восстановленіи всего, хотя и будетъ лишена возможности дѣлать зло. Но противъ этого нужно сказать, что вѣдь и по отношенію къ настоящему состоянію зло кажется нарушающимъ гармонію бытія лишь для тѣхъ, которые не знаютъ его сущности, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оно есть не-сущее, какъ раскрываетъ это Діонисій Ареопагитъ. И строго говоря, въ разумной человѣческой природѣ нѣтъ ни одного порочнаго движенія, которое не являлось бы добрымъ въ какой-либо неразумной и которое бываетъ предосудительно въ человѣкѣ потому, что не позволено для него, какъ разъясняютъ это Діонисій и Григорій Нисскій ¹. Что касается скорбнаго чувства, которое будетъ испытываться злыми, вслѣдствіе невозможности для нихъ удовлетворять своимъ порочнымъ наклонностямъ, то и оно, по Эригенѣ, не есть само по себѣ зло, ибо въ нѣкоторыхъ случаяхъ скорбное чувство и печаль являются положительнымъ благомъ; такова печаль тѣхъ, которые сокрушаются о

tinetur et punitur, ipsa natura impunita permanente, omnibusque contrariis passionibus illaesa, quaeram a te, qua ratione ea, quae virtutes naturae excellunt, qui intra terminos naturae continentur, possidebunt, hoc est, qua ratione sancti et naturae suae fines non excedent, et ea, quae ultra naturam sunt, dona videlicet gratiae suscipient. V, 35, c. 955D, 960A.

¹ V, 36, c. 966C: *Et si quis ad haec objecerit, perversas voluntates malorum hominum et angelorum, quibus debentur supplicia, malas esse, ac per hoc in restauratione ac reditu naturarum malum semper esse remansurum, suppliciaque passurum; et si ita est, sequitur, non omnino pulchritudinem naturarum turpitudine malitiae non infectam esse futuram: huic respondebo duce Deo ac vera ratione, primum quidem intra rerum naturam vel extra eam nullum malum inveniri, sicut Dionysius Areopagita in libro de divinis Nominibus multiplicibus astruit rationibus, quas nunc introducere et longum et superfluum videtur; deinde perversos perversarum voluntatum motus malos non esse, sed illicitos. Cf. c. 972A.*

своихъ грѣхахъ (Мѡ. V, 4) или скорбь апостола, желающаго разрѣшиться и быть со Христомъ (Филип. I, 23), или мученія, которыя мученики претерпѣваютъ ради Христа. Скорбное чувство и печаль, которыя постигнутъ нечестивыхъ, потому сами не будутъ зломъ, что ими вполне справедливо будутъ наказываться злыя и неразумныя похотѣнія нечестивыхъ ¹. Нужно замѣтить, что и самый призракъ, который существуетъ въ сознаніи стремящихся нынѣ не къ истинному духовному бытію, не къ Богу, и дѣлающихъ зло, останется въ ихъ душѣ и въ будущей жизни; какъ фактъ въ ихъ психической жизни, ихъ ложныя представленія будутъ существовать и тогда; въ нихъ, или чрезъ посредство ихъ, и будутъ наказываться неразумныя стремленія ихъ извращенной воли. Но ихъ существованіе также не будетъ противорѣчить будущему идеальному порядку бытія по возстановленіи всего, когда всюду должна проявляться одна истина: будучи вполне реальнымъ явленіемъ въ психической жизни, ложными они будутъ постольку лишь, поскольку не будетъ для нихъ тогда соотвѣтствующаго объекта въ дѣйствительности; но это будутъ сознавать и сами обладающіе ими, такъ что ложность ихъ никого не будетъ обольщать ².

¹ V, 35, c. 955B: Et hoc est totum, quod dicitur malarum cogitationum irrationabiliumque cupiditatum poena atque supplicium, dolor videlicet atque tristitia, quibus duobus impiorum conscientia intra semetipsam punitur; quae duo propterea mala non sunt, quoniam justissima divinae providentiae administratione his, quos torquent, accidunt, et quoniam, quod ubique in omnibus malum non est, malum dici non potest.

² V, 36, c. 961C: vitia vitiorumque occasiones de natura rerum penitus delebuntur, phantasiae autem rerum temporalium, quibus imperfectae animae in carne constitutae seducuntur, aeternis suppliciorum ardoribus attributae manebunt, ut in eis pravae torqueantur cupiditates pravorum. Sed adhuc non parva mihi obstat quaestio. Si bonitati et beatitudini ceterisque divinis virtutibus, quae de Deo praedicantur, nil erit coaeternum, cur veritati aliquod coaeternum opponitur, hoc est, falsum et falsitas? 962A: quoniam magna differentia est inter falsum et phantasiam, relinquitur, ut illud, quod proprie dicitur falsum, solummodo opponatur veritati, phantasiam vero veritati non esse contrariam. — — Est enim falsum, quod appetit esse, quod non est; aliter enim vult se videri quam est, quia non ita est ipsa res, de qua praedicatur, quomodo de ea praedicatur. — — Phantasia vero est imago quaedam et apparitio de visibili vel invi-

Изложенныя понятія о злѣ и наказаніи за него служатъ у Эригены основаніемъ для теодицеи. Такъ какъ зло есть ничто само по себѣ, то оно, равно какъ и наказаніе за него, не можетъ нарушать красоты вселенной, а можетъ лишь, напротивъ, возвышать ее, подобно тому, какъ тѣни или темныя краски на картинѣ увеличиваютъ лишь ея красоту, такъ какъ чрезъ сопоставленіе съ ними ярче выступаютъ другія краски, какъ говоритъ Августинъ. Въ цѣломъ все прекрасно, и Богъ, создатель всѣхъ благъ, не допустилъ бы въ сотворенной Имъ вселенной зла и наказанія за Него, если бы и это не содѣйствовало красотѣ ея, хотя Онъ ни въ какомъ случаѣ не есть виновникъ зла. Самый адъ, который находится, конечно, въ предѣлахъ вселенной, находящейся, въ свою очередь, въ Богѣ,—не какъ мѣсто или нѣкоторая субстанція, тѣлесная или духовная, но какъ справедливѣйшее осужденіе превратнаго стремленія существъ, злоупотребляющихъ природными благами,— есть благо и прекрасенъ, не для тѣхъ, которые находятся въ немъ, но разсматриваемый съ объективной точки зрѣнія, поскольку онъ входитъ въ общую гармонію вселенной; ибо такое осужденіе вполне согласно съ божественнымъ правосудіемъ и божественными законами, между тѣмъ, представленія (*phantasiae*), въ которыхъ будетъ существовать адъ, благо сами по себѣ, и вообще проявленная даже въ порокахъ природная сила есть благо сама по себѣ¹.

sibili specie memoriae impressa. 963C: Et sive in eis [phantasiis] impiorum supplicia, sive justorum praemia disponentur, ubique tamen bonas esse non dubitavi asserere, quoniam et beatorum felicitas, quae in contemplatione veritatis constituitur, in phantasiis, quas propter differentiam aliarum phantasiarum theologi theophanias appellant, administrabitur.

¹ V, 35, c. 953C — 954D. V, 36, c. 964A — 966C. V, 36, c. 982D: Nulla enim pulchritudo efficitur, nisi ex compaginatione similium et dissimilium, contrariorum et oppositorum; neque tantae laudis esset bonum, si non esset comparatio ex vituperatione mali. Ideoque quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur; dum vero ex ejus comparatione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. Quod enim boni laudem cumulat, non omnino laude caret. Nunquid omnium bonorum conditor, malorum ordinator, in universitate, quam condidit, malum sineret, si nihil utilitatis conferret? 964D: Sive ergo dixerо

Не должно, поэтому, смущаться совершенно неразумными и ложными сужденіями людей, которые думаютъ, будто тѣмъ, что кажется для нихъ зломъ и безобразіемъ и что служитъ препятствіемъ къ удовлетворенію ихъ злыхъ пожеланій, на самомъ дѣлѣ нарушается благоустроенность и красота вселенной, или которые болтаютъ, будто для того Богъ создалъ многихъ, чтобы наказывать ихъ, желая какъ бы имѣть тѣхъ, на кого Ему можно бы было изливать Свой гнѣвъ, будто Онъ предопредѣлилъ вложить въ Свою тварь даже предосудительное и постыдное, дабы найти чрезъ то поводъ къ обнаруженію правосудія. Въ дѣйствительности зло имѣетъ источникомъ своего происхожденія лишь злую волю самихъ людей и существуетъ въ заблуждающемся сознаніи человѣка¹. Но чтобы ясно понять это и возвыситься надъ указанными ложными утвержденіями, нужно въ настоящей уже жизни вознестись, такъ сказать, въ Самого Бога и видѣть затѣмъ все съ точки зрѣнія какъ бы Самого Бога. „Сколь блаженны тѣ, которые мысленными взорами созерцаютъ и будутъ созерцать вмѣстѣ все, что существуетъ послѣ Бога!“, восклицаетъ философъ. Ихъ сужденіе ни въ чемъ не погрѣшаетъ и для нихъ не существуетъ уже ничего злаго и соблазнительнаго во вселенной. Они какъ бы предваряютъ въ своемъ духѣ будущее

infernum esse, quod Scriptura divina testatur, sive negavero in natura rerum esse, negare non potero, intra ea, quae in Deum reversura sunt, contineri, ipsoque, qui omnia ambit, ambiri. 971C: luculentissime suasum est, non esse eum substantialiter in natura visibilium et invisibilium, quoniam neque corpus est, neque spiritus, sed justissima damnatio pravae et illicitae cupiditatis abutentium naturae bono, hoc est liberae voluntatis arbitrio, ipsamque damnationem bonam esse, non solum quia justa est, omne siquidem justum bonum, verum etiam quia intra divinas leges et comprehenditur et ordinatur, intra quas quidquid est, bonum et justum esse et honestum necesse est. Ipsae etiam phantasiae in quibus erit, bonae sunt. Cf. c. 954C.

¹ V, 36, c. 968B: *Non te ergo moveant stultissima et falsissima mortalium cogitationum judicia inanesque opiniones, quibus his, quae sibi mala et turpia videntur, bonitatem et pulchritudinem et aequitatem universitatis minui et corrumpi existimant, ignorantes, quod in omnibus, quae intra universitatem comprehenduntur, nullum malum, vel turpe, vel injustum invenitur. Cf. c. 973C: qui carnaliter spiritualia tractant, — quibus suaderi aut difficillimum est aut impossibile etc.*

возвращеніе всего въ Бога, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ, когда во всемъ проявится истина и погибнуть упомянутыя пустыя и ложныя помышленія смертныхъ о Творцѣ, потому что они суть призракъ и ничто ¹.

Дѣлая эти замѣчанія полемическаго характера, Эригена, несомнѣнно, имѣлъ въ виду Готтшалка съ его ученіемъ, противъ котораго онъ писалъ сочиненіе „О предопредѣленіи“, можетъ быть, также и лицъ, выступившихъ потомъ съ опроверженіемъ этого сочиненія. Мысли о злѣ и наказаніи за него, сходныя съ изложенными выше, можно встрѣчать уже въ этомъ сочиненіи и онѣ именно служатъ въ немъ основаніемъ для рѣшенія вопроса о предопредѣленіи. Зло, или грѣхъ, признается здѣсь, вслѣдъ за Августиномъ, чисто отрицательнымъ явленіемъ, которое въ себѣ самомъ заключаетъ и наказаніе ². Наказаніе злыхъ будетъ состоять въ невозможности для нихъ преступать непреложные законы Творца, которыми опредѣляется порядокъ вселенной, при несоотвѣтствіи ихъ стремленій этому порядку. То, что есть благо само по себѣ и явится таковымъ для праведныхъ, для грѣшныхъ будетъ причиною мученія ³. Въ виду чисто отрицательнаго

¹ V, 36, c. 967C: Sed ista theoria paucis recte sapientibus nunc perspicua, in futuro vero omnibus erit patefacta, dum veritas per omnia in omnibus elucescet. 970A: — — Deus omnia in omnibus erit, nullumque malum vel turpe vel inhonestum vel injustum in ordine et pulchritudine rerum omnium invenietur, et omne, quod vanissimis mortalium opinionibus machinatum est, evacuabitur, ideoque penitus interimetur, quoniam nihil est. O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident, et visuri sunt! etc. см. выше стр. 263.

² De praedest. XV—XVI. X, v, c. 396C: His itaque rationibus inconcusse colligitur, omnem perversae voluntatis defectum vel privationem vel peccatum, vel quoquo modo vocari possit motus ille letifer, quo summum bonum deseritur, efficiturque spiritus vadens, et non rediens (Ps. LXXVII, 39), finisque ipsius, mors plane, miseriaque suppliciorum aeternalium, omnino nihil esse. Cap. XV, c. 412B: Quo genere locutionum dicitur praescire Deus peccata, cum nihil sunt, aut praedestinare eorum supplicia, quae similiter nihil sunt. XVI, c. 417C: De eo quod nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum, nisi peccata eorum.

³ De praedest. XVII—XIX. XVII, II, c. 426B: Cum ergo audimus, praedestinavit Deus illos vel illos ad interitum, vel supplicium, vel poenas, seu crucia-

значенія зла и наказанія за него, ни зло, ни наказаніе ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть предметомъ ни божественнаго предвѣдѣнія, ни предопредѣленія. Двухъ предопредѣленій, къ добру и злу, или одного, но двойнаго, не можетъ быть, сверхъ того, и въ силу простоты и единства Божественнаго существа. Единое же истинное предопредѣленіе Бога, Который Самъ есть высочайшая воля и Самъ есть предопредѣленіе, состояло въ созданіи человѣка съ свободою волею; злоупотребленіе со стороны человѣка свободнымъ произволеніемъ и есть единственный источникъ зла и наказанія за него ¹. Однако въ сочиненіи „О предопредѣленіи“ бу-

tum, seu quoquo modo vocari solet miseria, qua torquetur iniquitas a se ipsa, in se ipsa, per se ipsam, non aliud intelligere jubemur, quam ipsum ante tempora praescisse et praedestinasse, quo ordine universitatis futuri sunt illi, quos occultissimo, justissimo tamen, judicio amaritudinem peccatorum suorum sentire permisit. VII, c. 428D: Proinde nulla universitatis parte punitur impius, sed sua propria impietate in se ipso. VIII, c. 429C: Non ergo ille ignis est poena, neque ad eam praeparatus vel praedestinatus, sed qui fuerat praedestinatus, ut esset in universitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum. In quo procul dubio non minus habitabunt beati, quam miseri; sed sicut una eademque lux sanis, ut diximus, oculis convenit, impedit dolentibus; unus idemque cibus, vel potus faucibus languentium amarus, sanitate fruientium dulcis. — — Quid enim bonorum illi non noceret, quando ei auctor omnium placere non poterat? Aut ubi nullum bonum non nocebit, cui summo bono frui non placuit? XVIII, ix, c. 435B: Praedestinavit itaque impios aeternis suis justissimisque legibus inviti [invlte] servituros, easque nullo impetu impietatis suae in profundum malitiae tendentis transituros, eoque modo puniendi interituros. Nulla quippe gravior poena infligitur servo iniquo, quam ut cogatur servire invitus justo Domino. Plus etenim in se ipso interius superbae voluntatis patitur incitamenta, quam exterius in corpore durissima flagella, quia, cum Domini sui voluntatem spernere non sinitur, intra semetipsum a se ipso cruciatur.

¹ De praedest. IX—XIV, I—VIII. IV, v, c. 372C: Proinde, ut ad veram praedestinationem redeamus, duce ipsa firmissime credimus, apertissimeque videmus, eam esse unam solamque substantialem. Deus est enim verus, vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa, et per ipsam, et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda praevidit, et factura disposuit. Est enim omnium creaturarum causa voluntaria, et voluntas causativa. Inter quas rationalem creaturam condidit ad se intelligendam, ut summo sui bono, hoc est, contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei suum donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, hoc est, Creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste atque beate semper viveret. Si vero eodem munere male uteretur, quod est summum bonum,

дущее идеальное состояніе не понимается еще, какъ состояніе чистой духовности ¹.

Creatorem videlicet suum deserere, corruptibilibusque bonis voluntate perversa inhaerere, debita miseria poenaliter sequeretur. VIII, ix, c. 389B: Hoc ergo, nisi fallor, proluxae ratiocinationis ambitu confectum est, causas omnium recte factorum, quibus ad coronam justae beatitudinis pervenitur, in libero humanae voluntatis arbitrio, praeparante ipsum, ipsique cooperante gratuito divinae gratiae multiplicique dono, constitutas esse; malefactorum vero, quibus in contumeliam justae miseriae ruitur, in perverso motu liberi arbitrii suadente diabolo principalem radicem esse fixam. Quanta igitur dementia est eorum, qui talium causas inevitabiles coactivasque necessitates in praedestinatione divina falsissime fingunt, impudentissime adstruunt, postremo, quod valde dolendum, se ipsos consentientesque sibi ad perpetuae mortis interitum merito erroris detruunt. Относительно свободного произволенія cf. Exposit. super hier. cael. c. 216C: In hac autem sententia (C. h. IX, 3) liberrimum rationalis creaturae commendat arbitrium. c. 259A: ubi datur intelligi, liberum voluntatis arbitrium inter data naturae, non inter dona gratiae computandum. De div. nat. V, 23, c. 904A.

¹ Что касается вообще отношенія Эригены къ вопросу о предопредѣленіи, то приглашенный къ участию въ церковномъ спорѣ объ этомъ предметѣ, онъ далъ, при своей философской точкѣ зрѣнія, такую постановку дѣлу, что самый споръ оказывался возникшимъ просто лишь вслѣдствіе недоразумѣнія обѣихъ спорившихъ сторонъ. Не принявъ ни одной изъ комбинацій, обычно предлагаемыхъ при рѣшеніи вопроса объ отношеніи Божества, какъ всевѣдущаго и всемогущаго, къ положительнымъ и отрицательнымъ явленіямъ въ человѣческой жизни, т. е. къ добродѣтели и наградѣ за нее съ одной стороны, къ грѣху и наказанію—съ другой, философъ признаетъ, что даже въ томъ случаѣ, когда говорится о предвѣдѣніи и предопредѣленіи по отношенію къ положительнымъ явленіямъ,—говорится не въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ Богъ выше времени и для Него и въ Немъ все вѣчно. IX, c. 390A: De eo quod non proprie, sed temporalium rerum similitudine praedicantur de Deo praescientia et praedestinatio. IX, v, c. 392B: Qua enim ratione diceretur Deus praescire aliquid praescientia, vel praedestinare praedestinatione, cui nihil futurum, quia nihil expectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transeat. In eo enim sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla. При этомъ воля въ Немъ тождественна съ вѣдѣніемъ въ силу простоты божественнаго существа, такъ что и такъ называемое предопредѣленіе тождественно съ предвѣдѣніемъ. II, п, c. 361B: Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo Deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire, et quod est scire, hoc est destinare. XV, iv, c. 414A: Tantum ergo in Deo valet praescientia, quantum praedestinatio, plane, quia unum sunt. Non tamen tantum late atque frequenter Scriptura uti-

Въ результатѣ довольно длинныхъ, но представлявшихъ особый интересъ для философа, разсужденій о злѣ, его

tur praedestinatione, quantum praescientia. XVII, п, с. 426C: — — servata illa notissima differentia inter praescientiam et praedestinationem, ut, cum tantum late pateat praedestinatio, quantum praescientia, unum quippe atque idem, divinam profecto substantiam, significantes, praedestinatio ad ea tantum, quae in bono sunt, pertineat, praescientia vero ad bona malaque. Quae tamen differentia non est ex natura, sed ex usu locutionum. XVIII, iv, с. 432A: Quis ergo nisi insaniens non videat, non esse aliud Deo praedestinare, quam praedefinire, nec aliud esse praedefinire, quam praevidere (*ὁρίζω* отождествляется съ *ὁρῶ* и послѣднему даются значенія: video, definio, destino). Что же касается отрицательныхъ явленій, то философъ отвергаетъ самую возможность вообще активнаго отношенія къ нимъ Бога. XV, i, с. 412C: Quomodo enim vel praesciuntur, vel praedestinantur, quae non sunt? XV, ix, с. 416C: Peractum, ni fallor, et peccata, et poenas, nec a Deo fieri nec ab eo praesciri, vel praedestinari. Delicta enim quis intelligit (Ps. XVIII, 13)! Sed sicut dicimus, nos praescire tenebras post solis occasum esse futuras, et silentium post acclamationem, et dolorem post sanitatis abcessum, et tristitiam, postquam transierit gaudium, et laborem pereunte quiete, stultitiam perdita sapientia, ceteraque id genus, quae omnia, ut ait Augustinus, «nesciendo sciuntur», «quorum inscitia eorum est scientia». Sic nimirum sancta auctoritas Deum asserit vel praesciisse, vel praedestinasse peccata, vel poenas, quae nec praesciri, nec praedestinari possunt. Если встрѣчаются, напр., у Августина выраженія о предопредѣленіи нечестивыхъ къ погибелѣ, даже къ грѣхамъ (?), не только къ наказанію, то ихъ нужно понимать въ смыслѣ прямо противоположномъ тому, какой они представляютъ по буквѣ, согласно съ употребляемой перѣдко и въ Писаніи фигурой рѣчи *καταντίφρασις* (*κατ' ἀντίφρασιν*), enthymema, locus contrarietatis, locus e contrario (1 Кор. I, 19: погублю премудрость премудрыхъ и разумъ разумныхъ отвергну—1 Кор. III, 19: премудрость міра сего—буйство у Бога). IX, ш, с. 391B; X, i, с. 393D; XV, vii, с. 415C. XIII, ii, с. 407B: Proinde non video, cur sancti Patres dubitarent, pulchro locutionis modo fiducialiter enuntiare praedestinos ad poenam, vel interitum ceteraque huiusmodi, quoties eis in librorum suorum serie placuit ponere, cum ipsam veritatem non dubitarint eodem modo locutam fuisse. Cf. XII, vi, с. 405. XV, i, с. 412C: in prioribus, prout suadere potui, rationibus aperui, et exemplo similium roboravi. nullo alio meliori modo nos posse intelligere, quotiescunque invenire possimus talem dicendi formam, qualem maxime in libris sancti Augustini solemus legere, Deum scilicet praedestinasse impios ad peccata et eorum merita supplicia, quam eo, qui sumitur a contrario, ut saepe dictum est. Понятно, что ни точка зрѣнія философа, ни употребляемый имъ способъ толкованія извѣстныхъ мѣстъ пвз твореній бл. Августина не могли содѣйствовать благосклонному принятію его произведенія современниками; въ немъ усмотрѣли возстаніе противъ всѣхъ вѣрныхъ (каеоликовъ), подъ именемъ Готтшалка, и совершенное пввращеніе Св. Писанія и писаній «каеолическихъ отцевъ».

сущности и наказаніи за него въ сочиненіи «О раздѣленіи природы», по отношенію къ главному предмету послѣдней книги, устанавливается положеніе о возможности возвращенія всѣхъ безъ исключенія въ идеальное духовное состояніе. Наказаніе за зло, равно какъ и награда за добродѣтель, будутъ имѣть, такъ сказать, субъективное лишь значеніе; каждый будетъ испытывать ихъ внутри себя, въ собственномъ своемъ сознаніи, объективно же природа во всѣхъ будетъ свободна отъ недостатковъ. Природа человѣческая, разсматриваемая какъ нѣчто единое во всѣхъ субъектахъ, можетъ быть при этомъ представляема находящеюся какъ бы посрединѣ между полнотою абсолютнаго бытія, заключающагося въ Богѣ, и между пустотою абсолютнаго ничтожества, скрывающагося подъ призракомъ чувственнаго бытія; добрые, воспринимая свѣше, въ теофаніяхъ, откровеніе истины, т. е. Самого Бога, къ Которому стремились въ настоящей жизни, будутъ испытывать блаженство, возводимые въ особое сверхъестественное состояніе; злые, не находя ничего изъ того, о чемъ всегда помышляли на землѣ, будутъ терпѣть муки, устрашаемые лишь призраками собственной фантазіи. Но какъ прозрачный и чистый самъ по себѣ воздухъ не измѣняетъ своей сущности отъ того, бываетъ ли онъ свѣтлымъ или темнымъ, теплымъ или холоднымъ, и является однимъ и тѣмъ же и въ верхнихъ и нижнихъ слояхъ, и тамъ, гдѣ онъ проникнутъ весь свѣтомъ, и тамъ, гдѣ онъ затемненъ исходящими отъ земли испареніями: такъ и природа человѣческая сама по себѣ будетъ одинакова, какъ въ наслаждающихся блаженствомъ, осіяваемыхъ и сіяющихъ божественнымъ свѣтомъ, такъ и въ лишенныхъ блаженства, сохраняющихъ въ себѣ прежнія чув-

(Пруденцій). Между прочимъ, о самомъ Готтшалкѣ, признанномъ въ свое время за еретика, возникалъ въ послѣдствіи между католическими учеными вопросъ, можно ли на самомъ дѣлѣ видѣть въ немъ еретика на основаніи сохранившихся свѣдѣній о его ученіи, или нѣтъ. По Шрёрсу, окончательнаго сужденія по этому вопросу нельзя произнести и объ ученіи Готтшалка лишь съ вѣроятностію можно предположить, что оно было еретическимъ. Schrörs, 480—490.

ственные представленія и чрезъ посредство ихъ терпящихъ наказанія ¹.

Всѣ войдутъ, такимъ образомъ, по выраженію Эригены, въ рай, т. е. въ состояніе первоначальной неповрежденности и чистой духовности своей природы, будутъ равны по природѣ ангеламъ; только не всѣ будутъ вкушать отъ древа жизни, т. е. наслаждаться блаженствомъ, а лишь побѣдившіе плоть и міръ, какъ сказано въ Апокалипсисѣ: „*побѣждающему дамъ ясти отъ древа животнаго, еже есть посреда рая Божія*“ (Апок. II, 7). Всѣ безъ различія будутъ заключаться въ предѣлахъ этого рая природы, какъ бы въ нѣкоторомъ храмѣ, подобно тому, какъ въ предѣлахъ ветхозавѣтнаго храма съ его дворомъ могли присутствовать всѣ, даже язычники, каждый будетъ имѣть тамъ мѣсто сообразно своему достоинству; но только освященные во Христѣ войдутъ во внутреннѣйшія части этого храма и въ самое святое святыхъ. Природа ангельская и человѣческая вмѣстѣ составятъ

¹ V, 36, c. 978B: Unusquisque itaque in sua conscientia intra semetipsum aut praemia recipiet, aut poenas luet; ipsa vero natura in omnibus libera permanebit. V, 32, c. 950B: vera ratione, divinaeque Scripturae auctoritate ita fieri et non aliter probatur, quomodo ultra omnia naturalia bona beatificantur iusti, ac veluti ex contraria parte infra eadem naturalia bona puniuntur impii, et quomodo natura illa, quam et boni participant et mali, veluti medietas quaedam constituitur, ita ut neque beatitudine bonorum augeatur, neque infelicitate malorum minuatur. — — Ita illa humanitas omnium generalis a Conditore suo intra duas sibi invicem oppositas extremitates, inter felicitatem dico electorum et infelicitatem reproborum librata est, ut in his, qui boni sunt, quandam ineffabilem pulchritudinem ultra suas virtutes gratia largiente de sursum accipiat, in his autem, qui mali sunt, nullam turpitudinem deorsum iustitia prohibente in seipsam attrahat. V, 31, c. 948B: Ut enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum vero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes: ita humanitas, ad imaginem Dei facta, irrationabilibus autem suis motibus in amorem rerum sensibilibum, inque corpora corruptibilia, quae eam aggravant, miserabiliter lapsa, dum tempore regenerationis in antiquum revocabitur statum, divinis radiis, in se et supra se splendentibus, in his qui deificabuntur fulgebit, temporalium vero mortaliumque rerum, quibus in hac vita inficitur, phantasticam memoriam infra se et extra in his, qui omni beatitudine privabuntur, sustinebit, non ut ipsa in seipsa poenas luat, sed ut illa, quae contra voluntatem Creatoris sui attraxerat, extra ipsam damnentur, penitusque pereant.

домъ Бога Іаковлева (Пс. СХV, 9—10; Мих. IV, 2), домъ Отца небеснаго, въ которомъ обители мнози суть (Іо. XIV, 2), въ которомъ все можетъ помѣститься, что существуетъ, въѣ котораго ничево не можетъ быть, хотя въ высшемъ смыслѣ этимъ домомъ должно называть Самого Христа. Добрые и злые отдѣляются тамъ другъ отъ друга не пространственными промежутками, не различіемъ тѣлесныхъ качествъ, но различіемъ душевныхъ состояній; всѣ тамъ находятся вмѣстѣ, но въ то же время и не вмѣстѣ: вмѣстѣ—въ силу единства возстановленной природы, не вмѣстѣ—вслѣдствіе различія душевныхъ состояній, которое и составляетъ великую пропасть, отдѣляющую богача въ притчѣ отъ Авраама и Лазаря (Лк. XVI, 26) ¹.

Для праведныхъ Самъ Христосъ будетъ древомъ жизни, насажденнымъ посреди рая, т. е. въ сокровеннѣйшей части человѣческой природы, куда можетъ проникать только очищенный вѣрою и дѣлами, просвѣщенный знаніемъ и усовершеннѣвшійся въ мудрости и разумѣніи божественныхъ таинствъ,—какъ бы во святомъ святыхъ, именно въ интеллектѣ (*intellectus=animus*), который есть то третье небо, куда восхищенъ былъ ап. Павелъ (2 Кор. XII, 2). Въ созерцаніи Христа и будетъ заключаться все блаженство праведныхъ. Въ невозможности наслаждаться этимъ созерцаніемъ будетъ заключаться мученіе грѣшниковъ. „Какая выгода для праведнаго,—говоритъ философъ, опровергая чувственные представленія о тѣлахъ воскресшихъ людей, въ виду словъ апостола: *на*

¹ V, 36, с. 979A: *tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facta significatur, in paradisum, hoc est, in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit, in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit.* 982B: *In ipsum itaque paradisum, veluti in amplissimum secretissimumque templum omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam intrabit; et habitabit in eis ipse, qui dixit: Ego ero in medio eorum* (Мих. XVIII, 20). 983B: *ubi non locorum vel temporum intervalla bonos a malis, sed meritorum distantia segregat; non quantitas et pulchritudo corporum, sed honestas et magnitudo virtutum laudatur; non personarum, sed morum dignitas et nobilitas quaeritur; una omnibus communis natura, diversa autem gratia; ubi omnes simul sunt, et simul non sunt, simul sunt similitudine substantiarum, simul non sunt dissimilitudine affectuum.*

слава солнцу, и ина слава лунѣ, и ина слава звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ въ славу; такожде и воскресеніе мертвыхъ (1 Кор. XV, 41), — имѣть тѣло, испускающее лучи на подобіе солнца, или какой ущербъ для нечестиваго имѣть тѣло темное, на подобіе нѣкоторыхъ самыхъ малосвѣтящихся звѣздъ, — когда слава праведнаго будетъ не въ свѣтлости тѣла, но въ ясности созерцанія, въ которомъ Богъ будетъ зримъ лицомъ къ лицу, а безчестіе нечестиваго не въ безобразіи членовъ, но въ лишеніи божественнаго созерцанія? Ибо блаженнымъ сдѣлаетъ человека присутствіе истины, отсутствіе же ея — несчастнымъ¹. Но лишеніе созерцанія истины, какъ причина вѣчной муки нечестивыхъ, будетъ зависѣть исключительно отъ нихъ же самихъ, отъ ихъ неспособности созерцать истину. Сама истина возсіяетъ въ будущемъ для всѣхъ во всемъ, не только для праведно живущихъ и ищущихъ ея уже въ настоящей жизни, но и для нечестивыхъ, для ненавидящихъ свѣтъ ея и убѣгающихъ отъ него; только послѣдніе неспособны будутъ наслаждаться ею, подобно тому, какъ страдающіе болѣзнію глазъ не способны бываютъ пользоваться свѣтомъ и стараются скрыться отъ него². Поэтому, въ настоящей жизни „ни къ чему иному не должно стремиться, какъ только къ радости объ истинѣ, которая есть Христосъ; и ничего иного не должно избѣгать, какъ опасности лишиться ея, такъ какъ лишеніе ея одно, и только оно одно, есть причина вѣчной муки. Отними у меня

¹ V, 37, c. 988B: Et quid lucri confert justo radiosum corpus instar solis aut quid damni impio caliginosum, veluti quacpiam obscurissimarum stellarum, habere, cum neque justi gloria in claritate corporis, sed in puritate contemplationis, quia Iesus facie ad faciem videbitur, neque impii contumelia in membrorum turpitudine, sed in divinae speculationis privatione futura sit? Praesentia siquidem veritatis faciet beatum, absentia miserum.

² V, 36, c. 967C: Non enim solis justis in hac vita viventibus, veritatemque rite quacrentibus, verum etiam injustis, pravisque suis moribus corruptis, lucemque veram orientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulgebit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam Dei. Nec obstat, quod scriptum est: Tollebuntur impius, ne videat gloriam Dei (Isa. XXVI, 10). Vident namque divinum eloquium posuit pro fruatur, ac si diceret, tollentur impius, ne fruatur gloriam Dei.

Христа — и никакого блага у меня не останется, никакое мученіе для меня болѣе не страшно; такъ какъ лишеніе и неимѣніе Его есть мученіе для всякой разумной твари, другого же никакого, думаю, нѣтъ“¹.

Возстановленіе человѣческой природы во Христѣ и чрезъ Христа будетъ, слѣдовательно, всеобщимъ съ объективной стороны. Только отъ этого всеобщаго возстановленія или возвращенія ея къ Богу, въ первоначальное ея состояніе (*reditus generalis*), можно отличать еще частное возвращеніе, или возведеніе нѣкоторыхъ ихъ возстановленныхъ въ особое сверх-природное состояніе созерцанія божественной истины, которое будетъ сопровождаться обожествленіемъ и блаженствомъ ихъ (*reditus specialis*). Первое, всеобщее возвращеніе, есть дѣло вмѣстѣ и природы и благодати; второе, возвращеніе частное, — только благодати².

Начавъ разсужденіе о «возвращеніи» указаніемъ символовъ возвращенія въ жизни видимой природы и въ дѣятельности человѣческаго духа, философъ заканчиваетъ его разсмотрѣніемъ образовъ, подъ которыми это возвращеніе представляется въ Св. Писаніи. Общее возвращеніе предъизображено, напримѣръ, освобожденіемъ израильскаго народа отъ рабства египетскаго и переходомъ чрезъ Черное море (Исх. XIV); оно же предъизображалось ветхозавѣтнымъ юбилеемъ (Лев. XXV). У Исаіи оно представляется подъ образомъ просвѣщенія земли Завулоновой и Нефоалимовой, людей сѣдящихъ

¹ V, 37, c. 989A: Hinc apertissime conficitur, nihil aliud appetendum, nisi gaudium de veritate, quae est Christus; et nihil aliud fugiendum, nisi ejus absentiam, quae est una ac sola causa totius aeternae tristitiae. Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret; ejus siquidem privatio et absentia totius rationabilis creaturae tormentum est, et nullum aliud opinor.

² V, 37, c. 1001A: Reditus omnium, quae in suas causas reversura sunt, quando mundus iste sensibilis solvetur, et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis, et est specialis: generalis quidem in omnibus, qui ad principium conditionis suae redituri sunt; specialis vero in his, qui non solum ad primordia naturae revocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem, in causam omnium, quae Deus est, reditus sui finem constituent. V, 36, c. 978D.

во мракѣ и сѣни смертной (Ис. IX, 1—2); у Іезекіиля подъ образомъ возстановленія Іерусалима и вмѣстѣ Содомы и Самаріи (Іез. XVI, 52—54); у Давида — какъ возсозданіе и обновленіе Духомъ Святымъ лица земли (Пс. CIII, 30). Въ новомъ завѣтѣ о немъ говорится, напримѣръ, въ притчахъ о блудномъ сынѣ, о потерянной драхмѣ, о заблудшей овцѣ (Лк. XV, 3—32). Изображеніе общаго и вмѣстѣ частнаго возвращенія дается въ притчѣ о мудрыхъ и неразумныхъ дѣвахъ (Мѡ. XXV, 1—13) ¹.

Вся разумная человѣческая природа, обозначаемая въ послѣдней притчѣ десятию дѣвами, — говорится въ толкованіи притчи, — стремится и идетъ непрестанно отъ начала міра до конца его, имѣющаго быть при второмъ пришествіи Христа, въ срѣтеніе грядущему къ ней Христу — Жениху, невѣста Котораго есть Церковь. Ибо во всѣхъ, и разумныхъ и неразумныхъ, и добрыхъ и злыхъ, есть естественное стремленіе къ блаженству и для всего послѣдняя цѣль есть Христосъ, и Самъ Христосъ неизреченнымъ спусхожденіемъ Своего милосердія грядетъ всегда духовно къ намъ для воспріятія насъ къ Себѣ, взывая въ слухъ сердца всего рода человѣческаго: *«приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы»* (Мѡ. XI, 28). Каждому по природѣ присущъ свѣтильникъ разума для воспріятія божественнаго свѣта, т. е. естественная способность познанія. Во всѣхъ природа является неповрежденною по ея сущности, какъ бы дѣвственною, хотя она и запятана во всѣхъ грѣхомъ, за исключеніемъ лишь одного Христа. Но далеко не всѣ на самомъ дѣлѣ просвѣщаются свѣтомъ истиннаго знанія и украшаютъ себя добродѣтелію. Весьма многіе все блаженство полагаютъ лишь въ земныхъ, чувственныхъ благахъ, о духовныхъ же благахъ не хотятъ нынѣ ни слышать, ни помышлять, видя счастье въ многочисленномъ родствѣ, въ знатности происхожденія, въ статности, силѣ и здоровьѣ тѣла, въ пзворотливости ума, въ умѣньѣ красно говорить, въ обладаніи красивой и благоправной женой, дѣтьми, въ пзобиліи земныхъ

¹ V, 38, с. 1001—1018.

благъ, — не говоря уже о санахъ и почестяхъ и о прочемъ, чѣмъ привлекаетъ къ себѣ настоящій міръ. Много и такихъ, которые хотя именуются вѣрующими, но съ пренебреженіемъ и даже отрицаніемъ относятся къ высокимъ тайнамъ христіанской вѣры, которые, напр., или совсѣмъ не вѣдаютъ, или даже отрицаютъ тайну Троичности Божества, или которые не вѣруютъ въ объединеніе человѣческой природы съ Божествомъ въ единой Ипостаси Христа и не уразумѣваютъ его ¹. Всѣ такіе, изображаемые подъ видомъ неразумныхъ дѣвъ, оказавшихся неприготовленными къ срѣщенію Жениха, придутъ ко Христу, когда Онъ Самъ явится при концѣ міра, и будутъ возведены въ состояніе чистой естественности, въ какомъ природа человѣческая была до паденія. Но предъ ними затворены будутъ двери, какъ говорится въ притчѣ, т. е. закрытъ будетъ доступъ къ божественному созерцанію и обожествленію, и они не будутъ допущены къ духовному браку Жениха Своего, къ участию въ сокровеннѣйшемъ и таинственномъ союзѣ Божества и человѣчества во Христѣ. На этотъ бракъ войдутъ только сіяющіе свѣтомъ мудрости и пламеннѣющіе огнемъ любви, образомъ которыхъ служатъ мудрыя дѣвы. Туда можетъ возвести духъ человѣческій не сама природа, но только благодать и заслуга повиновенія заповѣдямъ Божіимъ и чистѣйшаго, насколько возможно это въ настоящей жизни, познанія Бога чрезъ Писаніе и тварь ².

„Всѣ, такимъ образомъ, повторяетъ философъ высказанное ранѣе положеніе, войдутъ въ рай, но не всѣ будутъ вкушать отъ древа жизни, или лучше, получаютъ всѣ и отъ древа жизни, но не одинаково. Ибо, что и естественныя блага, въ которыхъ всѣ одинаково примутъ участіе, суть плодъ древа жизни, этого не знаетъ развѣ неразумный. Ибо «всякимъ древомъ» (πᾶν ξύλον), какъ мы говорили выше, называется Христосъ, такъ какъ Онъ есть древо, плодоносящее всякія блага, потому что Самъ есть всякое благо и податель всякихъ благъ» ³.

¹ V, 38, с. 1014A, 1018A.

² V, 38, с. 1012A, 1014B, 1018B.

³ V, 38, с. 1015A.

Такъ совершится всеобщее и частное возвращеніе рода человѣческаго въ первоначальное его состояніе и къ Самому Богу и вмѣстѣ съ тѣмъ обратится въ свои причины и вся чувственная тварь, созданная въ человѣкѣ и ради человѣка, и наступитъ всеобщая суббота во всѣхъ божественныхъ дѣлахъ и особая суббота субботъ во святыхъ ангелахъ и святыхъ человѣкахъ ¹.

Когда же, при возвращеніи человѣка къ Богу, все, происшедшее отъ природы не сотворенной и творящей чрезъ рожденіе духовное или чувственное, снова возвратится къ Ней чрезъ удивительно пѣкоторое и неизреченное возрожденіе и все найдетъ въ Ней покой себѣ, Она не будетъ болѣе творить. Ибо, что будетъ Она творить, когда сама будетъ во всемъ и ни въ чемъ не будетъ проявляться ничего, кромѣ Нее? Мировой процессъ кончится, и въ человѣческомъ сознаніи Богъ будетъ существовать, какъ природа не сотворенная и не творящая. Въ сознаніи Самого Божества, какъ стоящаго выше условій времени, этотъ процессъ является и нынѣ какъ бы уже совершившимся. Ибо непостижимымъ образомъ Богъ есть одинъ и какъ начало всего и какъ конецъ, и невозможно въ дѣйствительности отдѣлять въ Немъ одно отъ другого ².

¹ V, 38, с. 1015D; V, 39, с. 1020—1021.

² V, 39, с. 1019A: *Et prima quidem et quarta forma de Deo solummodo praedicatur, non quod ipsius natura, quae simplex et plusquam simplex est, dividua sit, sed quod duplicis theoriae modum recipit. Dum enim ipsam esse rerum omnium principium et causam intueor, occurrit mihi vera ratio, quae fiducialiter suggerit, divinam essentiam, vel substantiam, bonitatem, virtutem, sapientiam, ceteraque, quae de Deo praedicantur, a nullo creari, quia divinam naturam nihil superius praecedit; omnia autem, quae sunt et quae non sunt, ab ea, et per eam, et in ea, et ad eam creari. Dum vero eandem esse linem omnium intransgressibilemque terminum, quem omnia appetunt, et in quo limitem motus sui naturalis constituunt, conspicio, invenio, eam neque creatam esse, neque creantem. A nullo siquidem creari potest natura, quae a seipsa est. Neque aliquid creat. Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad eam, et in ea omnia erunt quiescentia, quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluet, nihil dicitur creare. Quid enim creabit, dum ipsa omnia in omnibus fuerit, et in nullo nisi ipsa apparebit? Cf. I, 1, с. 442A: sed quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est non posse esse.*

„Въ настоящей сумрачной жизни ничего пока нѣтъ, думаю, совершеннаго въ дѣлахъ человѣческихъ, что было бы свободно отъ всякаго недостатка“, заключаетъ свое произведение и проситъ читателя быть снисходительнымъ къ нему философъ, вниманіе котораго привлекали, главнымъ образомъ, тайны будущей жизни. Истину, по апостолу, мы нынѣ видимъ лишь зеркаломъ, въ гаданіи, отчасти познаемъ, отчасти же только пророчествуемъ (1 Кор. XIII, 9, 12). „Если кто найдетъ въ написанномъ нами что-либо невѣдомое доселѣ, или неумѣстное, да вмѣнитъ это нашей несдержанности и нашему нерадѣнію, и съ кроткимъ сердцемъ и смиреннымъ умомъ да будетъ снисходителенъ къ разуму человѣческому, отягощаемому еще нынѣ жилищемъ плоти. Если же окажется въ сочиненіи нѣчто полезное и способствующее къ созиданію католической вѣры, да отнесетъ это къ дѣйствию лишь одного Бога, Который открываетъ сокрытое во мракѣ (1 Кор. IV, 5) и приводитъ къ Себѣ ищущихъ Его, освобождая ихъ отъ заблужденій, и да воздастъ единодушно съ нами хвалу единой Причинѣ всякихъ благъ, безъ Которой мы ничего не можемъ творить¹. Истинные философы, по мнѣнію автора, примутъ благосклонно его воззрѣнія и, если они будутъ согласны съ разсужденіями ихъ самихъ, будутъ привѣтствовать

¹ V, 40, c. 1021B: Haec est itaque hujus operis quod quinque libris includitur, universalis materia. De qua si quis nos invenerit adhuc incognitum aut superfluum aliquid scripsisse, nostrae intemperantiae incuriaeque imputet, pioque corde humanae intelligentiae, carnis adhuc habitaculo gravatae, humilis contemplator indulgeat. Nil enim perfectum est in humanis studiis adhuc, ut opinor, in hac caliginosa vita, quod omni errore careat, quando et justī non ideo justī dicuntur jam in carne viventes, quod justī sint, sed quod se justos esse velint, perfectamque justitiam futuram appetentes, solo mentis affectu denominati. — Sin autem in eo utile et ad aedificationem catholicae fidei pertinuens arriserit, soli I'eo, qui solus abscondita tenebrarum reserat, et quacurrentes ad se ipsum nullo errore deceptos, sed ab erroribus emendatos introducit, deputet, unanimisque in caritate spiritus gratias universali omnium bonorum causae, sine qua nihil possumus facere, nobiscum referat, nulla reprehensionis libidine attractus, nullis facibus invidiae succensus, quae sola prae ceteris vitiis caritatis et fraternitatis vinculum rumpere laborat. 1022C: Unusquisque in suo sensu abundot, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem.

ихъ, какъ бы свои собственныя. Съ тѣми же, которые склонны относиться ко всему лишь съ порицаніемъ, нѣтъ нужды много спорить. „Пусть каждый думаетъ, какъ хочетъ, пока не придетъ тотъ свѣтъ, который изъ свѣта лжефилософствующихъ дѣлаетъ мракъ, а мракъ идущихъ въ должномъ направленіи по пути къ познанію обращаетъ въ свѣтъ“.

Заключение.

Воззрѣнія Эригены не нашли въ свое время на западѣ сочувствія и не могли получить распространенія, такъ какъ представителями церковной власти были признаны несогласными съ церковнымъ ученіемъ и подверглись осужденію съ ихъ стороны.

Мнѣніе о философѣ, какъ неправомыслящемъ съ точки зрѣнія западной церкви, установилось на западѣ еще во время жизни его, хотя оно касалось лишь нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ его воззрѣній и не было общимъ. Какъ извѣстно, еретическимъ было признано и осуждено даже на соборахъ (въ Валенсѣ и Ланграхъ, 855 и 859) франкскими богословами ученіе его о предопредѣленіи. Обращали на себя особое вниманіе и мнѣнія его объ Евхаристіи, судя по сохранившемуся, нѣсколько странному, впрочемъ, произведенію Адревальда (858?). Гинкмаръ, указывая въ своемъ сочиненіи о предопредѣленіи (859—860) рядъ неправославныхъ, съ его точки зрѣнія, мнѣній, имѣетъ въ виду, нужно думать, и Эригену, хотя не хочетъ, неизвѣстно почему, приписывать ему прямо и рѣшительно даже извѣстныя 19 главъ ¹. На

¹ Hincmari De praedest. c. 31. Migne, s. l. t. 125, c. 296D (ed. Sirmondi, I, p. 231—232): Sunt et alia, quae vobis novitatibus delectantes, unde sibi inanes comparent rumusculos, contra fidei catholicae veritatem dicunt. Videlicet quod trina sit Deitas, quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus, quod Angeli natura sint corporales, quod anima hominis non sit in corpore, quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum. Et forte qui non satagunt, ut post finitum universale judicium Dominum videant,

неправославіе философа обращалъ вниманіе и папа Николай I (861—862) ¹. Но при отсутствіи въ то время точно опредѣленной въ частностяхъ нормы ортодоксіи, при разногласіяхъ и другихъ франкскихъ ученыхъ въ рѣшеніи различныхъ спорныхъ вопросовъ, возникавшихъ тогда, мнѣніе о неправоуміи философа не являлось, такъ сказать, обязательнымъ для всѣхъ; покровительствуемый самимъ королемъ, Эригена могъ находить и лицъ, сочувствовавшихъ ему и раздѣлявшихъ болѣе или менѣе воззрѣнія его. Если его симпатіи къ Грекамъ могли возбуждать и въ то уже время подозрительное отношеніе къ нему со стороны латинянъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ занятія его греческимъ языкомъ и ссылки на восточныхъ отцовъ, въ особенности, напр., на Діонисія, въ связи съ ученостію самого философа вообще, могли производить и болѣе или менѣе импонирующее вліяніе на тѣхъ, кто ближе знакомъ былъ съ нимъ самимъ и его произведеніями. Извѣстно по крайней мѣрѣ, что другомъ Эригены и даже сотрудникомъ въ занятіяхъ мудростію, по выраженію самого Эригены, былъ высоко стоявшій, повидимому, по своимъ личнымъ качествамъ, Вульфадъ, бывшій потомъ архіепископомъ буржскимъ. Въ качествѣ прямого ученика и послѣдователя философа называется Вибальдъ камбрейскій, занимавшій съ 879 года оксеррскую

qualiter videri debeat mordaci contentione disquirunt. Et plana alia, contra quae orthodoxos ecclesiae catholicae rectores necesse erit sollerti studio vigilare. «Ересъ» о trina Deitas, какъ предполагаетъ Крпстлибъ, ставится въ упрекъ Пруденцію; неправильное ученіе объ Евхаристіи, можетъ быть, -- Эригенѣ; мнѣніе о тѣлесности ангеловъ ср. у Пруденція De praedest. XVII и у Эригены De praedest. XVII, vii, XIX, i—iii, De div. nat. II, 22, IV, 6; о томъ, что душа человѣческая не находится въ тѣлѣ De div. nat. II, 24—26, IV, 11, 14; о будущихъ наказаніяхъ De praedest. XVI, XVII, viii, XVIII, ix, XVI, iv etc. Christlieb, 74.

¹ Nicolai I epist. ad Carolum Calvum fragmentum ex Decreto Ivonis Carnotensis episcopi. Floss, c. 1025—1026: Relatum est apostolatu nostro, quod opus beati Dionysii Areopagitae, quod de divinis Nominibus vel [et?] caelestibus Ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Ioannes, genere Scotus, nuper in Latinum transtulerit. Quod juxta morem nobis mitti, et nostro debuit iudicio approbari, praesertim cum idem Ioannes, licet multae scientiae esse praedicetur, olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore diceretur.

каедрѣ, о личности котораго также сохранились похвальные отзывы. Ученый Гейрихъ оксеррскій также долженъ быть признанъ въ большей или меньшей степени послѣдователемъ Эригены. Анастасій Библіотекаръ, близко стоявшій къ папскому престолу, выражая удивленіе по поводу учености Эригены, не упоминаетъ ничего о его неправомыслии (875), называетъ лишь его „мужемъ во всѣхъ отношеніяхъ святымъ, по слухамъ“, и высказываетъ предположеніе, что Самъ Духъ Святой помогъ ему выполнить дѣло перевода твореній Діонисія на латинскій языкъ ¹.

Отъ X вѣка извѣстна ссылка на Эригену, безъ упоминанія однако его имени, въ сочиненіи о Тѣлѣ и Крови Христовыхъ, напечатанномъ у Миня съ именемъ Герберта, но принадлежащемъ вѣроятно Геригеру († 1007) ².

Въ XI вѣкѣ имя Эригены выступаетъ на сцену исторіи въ западной церкви во время спора Беренгара турскаго († 1088) съ Ланфранкомъ объ Евхаристіи, когда Эригентъ приписано было, вѣроятно, по недоразумѣнію, сочиненіе объ этомъ предметѣ Ратрамна ³. Неизвѣстно, знакомъ ли былъ Беренгаръ на самомъ дѣлѣ съ подлинными воззрѣніями Эригены, или зналъ его только по имени. Ученіе Беренгара было осуждено на соборахъ въ Римѣ и въ Верчелли, въ 1050 году, затѣмъ въ Парижѣ, въ 1051, при папѣ Львѣ IX; сочиненіе,

¹ Anastasii bibliothecarii ad Carolum Calvum literae. Floss, c. 1027—1028: Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus, in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit: Ioannem innuo Scotigenam, virum, quem (al. quantum) auditu comperi per omnia sanctum (al. sacrum). Sed hoc operatus est ille artifex Spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit. etc. Ср. выше, стр. 66.

² Gerberti De corpore et sanguine Domini (=Anonymus Cellotianus = Heriger Lobiensis). Migne, s. l. t. 139, c. 185: et nos — — alicujus dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab Auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata; sicut scriptum est: Producat terra animalia in species suas (Genes. I, 2. De div. nat. IV, 4, c. 749A). Cf. Poole, Illustrations etc. p. 76.

³ Ср. выше. стр. 37, 405.

на которое онъ ссылался съ именемъ Эригены, предано сожженію; но споръ продолжался и послѣ этого долгое время при папахъ Викторѣ II (соборъ въ Турѣ, 1054), Николаѣ II (соборъ въ Римѣ, 1059) и Григоріи VII (соборы въ Римѣ, 1078 и 1079). Призваніе еретическимъ и сожженіе сочиненія, которое приписано было Эригенѣ, хотя и не принадлежало ему, должно было, разумѣется, наложить новое пятно на его имя.

Но во всякомъ случаѣ судъ церкви по отношенію къ Эригенѣ все еще касался пока только частныхъ пунктовъ ученія его. Въ общемъ же онъ пользуется въ средѣ писателей и ученыхъ западной церкви и въ XII вѣкѣ высокимъ уваженіемъ. Произведеніе его „о природахъ“, повидимому, усердно читается и признается въ цѣломъ полезнымъ, хотя уже возникаетъ вопросъ о томъ, насколько оно вообще согласно съ „каѳолическою“ вѣрою. На этотъ вопросъ долженъ былъ отвѣчать, между прочимъ, Вильгельмъ мальмсберійскій († 1143) въ письмѣ къ другу своему Петру, въ виду именно того, что о названномъ сочиненіи ходила уже, по его выраженію, „недобрая молва“ (*sinister rumor*). Вильгельмъ считаетъ превышающимъ свои силы призывать на судъ „человѣка, извѣстнѣйшаго своими познаніями латинскому міру и давно уже удалившагося изъ настоящей жизни и свободнаго отъ притязаній зависти“,—онъ не хотѣлъ бы дѣлать какіе-либо нападки на труды великихъ мужей. Но онъ не уклоняется совсѣмъ отъ отвѣта и даетъ, хотя не во всемъ согласный съ историческою дѣйствительностью, но характерный для того времени, когда жилъ самъ Вильгельмъ, отзывъ о философѣ и его произведеніи. Сочиненіе о природахъ онъ считаетъ „весьма полезнымъ по причинѣ рѣшенія въ немъ нѣкоторыхъ трудныхъ вопросовъ, если однако не ставить автору въ вину нѣкоторыхъ пунктовъ, въ которыхъ онъ уклонился отъ пути латинянъ, слишкомъ большое вниманіе обративъ на Грековъ“. „Возбудивъ недоброжелательство въ себѣ, при своей учености, какъ послѣдователь Грековъ, говоритъ Вильгельмъ, онъ внесъ въ свои книги многое, что не удобопріемлемо для ушей латинянъ, при чемъ, зная, какъ непріятны будутъ [подобныя

чуждыя западу мнѣнія] читателямъ, прикрылъ ихъ маской своего собесѣдника и ссылками на Грековъ. По этой причинѣ онъ и былъ признанъ за еретика и противъ него писалъ нѣкто Флоръ. И на самомъ дѣлѣ, въ книгѣ о природахъ очень много такого, что, по сужденію многихъ, является несогласнымъ съ католическою вѣрою. Такого мнѣнія, какъ извѣстно, держался папа Николай¹. Письмо папы объ Эригенѣ Карлу Лысому затѣмъ и приводится Вильгельмомъ. Но извѣстны ему и отзывы о философѣ, представляющіе самую высокую похвалу его учености и святости его жизни. Монахами мальмсберійскаго аббатства, гдѣ Эригена окончилъ жизнь, онъ признанъ святымъ по смерти; Анастасій Библіотекаръ еще при его жизни превозноситъ похвалами святость его въ письмѣ къ Карлу Лысому. „Различные памятники, такимъ образомъ, заключаетъ Вильгельмъ, разногласятъ своими то похвальными, то неодобрительными отзывами о немъ, хотя прежде перевѣсъ былъ на сторонѣ похвалъ. Столь искуснымъ обладалъ онъ краснорѣчіемъ, что вся Галлія поручила себя (?) его учительству. И если кто обнаруживаетъ большее дерзновеніе [въ сужденіи о немъ], какъ, напр., соборъ, собравшійся въ Турѣ, при папѣ Николаѣ II (?), то болѣе или менѣе суровый судъ произносится не о немъ самомъ, но о его сочиненіяхъ“. Тотъ же отзывъ, хотя безъ нѣкоторыхъ подробностей, находится въ историческихъ произведеніяхъ Вильгельма¹. У Вильгельма, такимъ образомъ, съ уваженіемъ къ лич-

¹ Willelmi malmesb. epistola ad Petrum. Galei Praefatio in librum De div. naturae. Floss, c. 92C: Praecipis, ut mittam in litteras, unde Ioannes Scotus oriundus, ubi defunctus fuerit, quem auctorem libri, qui περὶ φύσεων vocatur communis opinio consentit: simulque quia de libro illo sinister rumor aspersit, brevi scripto elucidem, quae potissimum fidei videantur adversari catholicae. Et primum quidem, ut puto, probe faciam, si prompte expediam, quia me talium rerum veritas non lateat: alterum vero, ut hominem orbi latino merito scientiae notissimum, diuque vita, et invidia defunctum, in jus vocem, altius est quam vires meae spirare audeant. Nam et ego sponte refugio summorum virorum laboribus insidiari, quia, ut quidam ait, «improbe facit, qui in alieno libro ingeniosus est». 92D: Composuit [Ioannes Scotus] et librum, quem περὶ φύσεων μερισμοῦ, id est, de Naturae divisione titulavit, propter quarundam perplexarum quaestionum solutionem bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus

ности Эригены соединяется болѣе или менѣе осторожное, съ западной точки зрѣнія, отношеніе къ его сочиненіямъ; онъ знаетъ о сужденіяхъ, какія были произносимы относительно мнѣній философа представителями католической церкви. Особенно же въ его отзывѣ обращаетъ вниманіе объясненіе того, почему къ „полезному“ въ цѣломъ сочиненію Эригены нужно относиться съ осторожностью и почему онъ сочтенъ за еретика: онъ увлчился „отъ путей латинянъ“ и ввелъ въ сочиненіе мнѣнія Грековъ. Слова Вильгельма повторяютъ буквально позднѣйшіе хронисты.—Нѣсколько позже Вильгельма, аббатъ корвейскаго монастыря, Вибальдъ, въ письмѣ

a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos nimium oculos intendit — —. Doctus ad invidiam, ut Graecorum pedisequus, qui multa, quae non recipiant aures latinae, libris suis asperserit: quae non ignorans quam invidiosa lectoribus essent, vel sub persona collocutoris sui, vel sub pallio Graecorum occulebat. Quapropter et haereticus putatus est, et scripsit contra eum quidam Florus. Sunt enim in libro περὶ εἰσεως perplurima, quae multorum aestimatione a fide catholica exorbitari videantur. Illius opinionis cognoscitur fuisse Nicolaus papa. 93B: Propter hanc ergo infamiam, ut credo, tacuit eum Franciae, venitque Angliam, ad regem Aelfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis ejus intellexi, sublimis Malmesburiae resedit. Ubi post aliquos annos a pueris, quos docebat, graphiis perfossus, animam exiit tormento gravi et acerbo, ut dum iniquitas valida et manus infirma saepe frustraretur et saepe impeteret, amaram mortem obiret. Jacuit aliquandiu in ecclesia illa, quae fuerat inhonestae caedis conscia; sed ubi divinus favor multis noctibus super eum lucem indulsit igneam, admoniti monachi in majorem eum transtulerunt ecclesiam, et ad sinistram altaris positum, his praedicaverunt versibus martyrem:

Conditus hoc tumulto sanctus Sophista Ioannes,

Qui ditatus erat vivens jam dogmate miro;

Martyrio tandem meruit conscendere caelum,

Quo semper cuncti regnant per secula sancti.

Sed et Anastasius de insigni sanctitate adhuc viventem collaudat his verbis ad Carolum: «Mirandum quoque etc. — —». 93D: Alternant ergo de laudibus ejus, et infamia diversa scripta, quamvis jampridem laudes praeponderaverint. Tantum artifici valuit eloquentia, ut magisterio ejus manus dederit omnis Gallia. Verum si qui majorem audaciam anhelant, ut synodus, quae tempore Nicolai papae secundi Turonis congregata est, non in eum, sed in scripta ejus durior sententiam praecipitant. Sunt ergo haec fere quae controversiam pariunt... Cf. De gestis pontificum Anglorum. V, § 240. Ed. by Hamilton. London. 1870. p. 392—394 (Rerum britannic. medii aevi scriptores. 52). Отноительно письма Петру cf. p. 531. De gestis regum Anglorum. II, § 122. Ed. by Stubbs. London. 1887. p. 130—131. (Rerum br. m. aevi scriptores. 90. I).

къ Манегольду падерборнскому (1149), причисляетъ къ „ученѣйшимъ мужамъ, оставившимъ въ своихъ писаніяхъ и разсужденіяхъ блестящіе памятники своего ума“, каковы: Бѣда, Амвросій Аутпертъ, Гаймонъ, Рабанъ и многіе другіе, произведенія которыхъ служатъ предметомъ чтенія, и Іоанна Скота ¹. Что сочиненіе Эригены о природахъ дѣйствительно было усердно читаемо въ концѣ XII и началѣ XIII вѣковъ въ монастыряхъ и другихъ мѣстахъ монахами и вообще учеными людьми, объ этомъ свидѣтельствуетъ и булла Гонорія III, 1225 года, хотя болѣе или менѣе опредѣленныхъ данныхъ касательно отношеній къ нему со стороны извѣстныхъ ученыхъ XII вѣка, схоластическаго или мистическаго, церковнаго или антицерковнаго направленія, имѣется весьма мало. Извѣстно, что Гуго сен-викторскій († 1141) комментировалъ Діонисія по переводу Эригены, но былъ ли онъ знакомъ съ сочиненіемъ „О раздѣленіи природы“, не видно. Въ сочиненіи *Tractatus exceptionum*, приписываемомъ Ришару († 1173), у Миня помѣщенномъ между произведеніями Гуго, Эригена причисляется къ „первымъ богословамъ“, какъ разсуждавшій о приложимости категорій къ Богу ². На Эригену ссылается въ одномъ изъ своихъ словъ Гарнерій рошфорскій, клервосскій аббатъ, бывшій потомъ епископомъ лангрскимъ († въ началѣ XIII вѣка), но имѣетъ въ виду, повидимому, лишь толкованіе его на небесную іерархію ³. Часто цитуетъ фи-

¹ Wibaldi epist. 167. Jaffé. Bibliotheca rerum Germanicarum. I. Monumenta corbeiensia. Berolini. 1864. p. 278: Quid loquar de caeteris viris doctissimis, qui post praedictos (277: nostri christianae religionis philosophi, о которыхъ говорятъ Евсеій, Historia tripartita, Исидоръ, Геннадій) in aecclesia Dei scribendo et disserendo praeclara ingenii sui monimenta reliquerunt? Bedam, dico, et Ambrosium Autpertum, Heimonem, Rabanum, Iohannem Scotum, et multos praeterea quorum opera legimus; nec non illos, quos vidimus: Anselmum Laudunensem, Wilhelmum Parisiensem, Albricium Remensem, Hugonem Parisiensem et alios plurimos, quorum doctrina et scriptis mundus impletus est; quos nos, desidia et avaritiae dediti, sub ceca oblivionis nocte latere sinimus nullo ipsos vel eorum opera illustrantes eloquio. Cf. Poole, 78.

² Migne s. l. t. 177 c. 202C: Theologus primus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostris temporibus Ioannes Scotus De decem in Deum categoriis. Huber, 434.

³ Garnerii In die Epiphaniae sermo II. Migne, s. l. t. 205, c. 631B: Sicut

лософа, по Орсо, въ своей (неизданной) „Суммѣ“ Симонъ турнейскій (de Tournai), парижскій магистръ конца XII вѣка, „весьма ученый богословъ и весьма тонкій діалектикъ (logicien)“, обращающій на себя вниманіе современниковъ смѣлостію своихъ сужденій ¹. Вообще можно признавать вѣроятнымъ вліяніе воззрѣній Эригены на нѣкоторыхъ представителей средневѣковаго реализма, державшихся болѣе или менѣе сходнаго съ его монизмомъ образа мыслей, но съ точностію это вліяніе не опредѣлено ².

in coelis describit Ioannes, cognomento Scotus, quatuor manifestationes, id est Theophaniam, Epiphaniam, Hyperphaniam, Hypophaniam, de quibus alibi disseruisse me memini, quibus se (Deus) angelis manifestat, ita quatuor se manifestationibus, aequa lance supradictis respondentibus, mirabilis in terris voluit hominibus apparere. Cf. B. Hauréau. Histoire de la philosophie scolastique. P. II T. 1. Paris. 1880. p. 91. C. Bäumker в. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie v. Commer. B. VII. 1893. S. 347.

¹ Hauréau. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. T. III. Paris. 1891. p. 249—259. Въ приводимомъ у Орсо мѣстѣ изъ Summa theologica или Institutiones in sacram paginam Симона встрѣчается лишь одна цитата—изъ комментарія на небесную іерархію (р. 257); какого рода другія ссылки Симона на Эригену, Орсо не указываетъ. О Симонѣ ср. Hauréau. Hist. de la philosophie scolastique. II, 1, 58—59

² Вюльфъ, усматривая причину утвержденія платоновскаго реализма на первыхъ порахъ въ средніе вѣка при рѣшеніи вопроса объ универсалияхъ именно во вліяніи Эригены и различая двѣ группы реалистовъ IX—XIII вв., изъ которыхъ одни признавали, что каждый видъ имѣетъ свою особую сущность (entité distincte), другіе, прямо примыкавшіе къ Эригенѣ, утверждали, что все есть Богъ,—заявляють, что изъ органическаго и нисходящаго (decadent) развитія эригеновскаго пантеизма происходятъ послѣдовательно: метафизическій пантеизмъ Тьерп шартрскаго, мистическій — Бернарда шартрскаго, профанирующій (profanateur) — Вильгельма коншскаго, Іоакима de Floris, Амальриха бенскаго, матеріалистическій — Давида динантскаго, къ первой же группѣ реалистовъ относятъ: Фридриха и Ремигія (IX в.), Герберта (X), Одона турпейскаго (XI), Вильгельма de Champeaux, Аделарда батскаго, Вальтера de Mortagne, Гильберта порретанскаго. M. Wulf. Le Problème des Universaux dans son évolution historique de IX-e au XIII-e siècle. Archiv für Geschichte der Philosophie v. Stein. B. IX. 1895. 434—436. По Клервалю, вліяніе Эригены особенно имѣло мѣсто, въ частности, въ шартрской школѣ, на ряду съ вліяніемъ бл. Августина и Діонисія, и именно, какъ въ первый періодъ процвѣтанія ея, когда представителемъ ея являлся Фульбертъ (XI в.) съ учениками Гуго и Адельманомъ (Беренгаръ турскій, бывшій также ученикомъ Фульберта, собственно уклоняется, по мнѣнію Клерваля, отъ собственнаго школѣ спиритуалистическаго и идеалистическаго направленія, примыкая болѣе

Въ концѣ XII или началѣ XIII вѣка выступилъ въ качествѣ послѣдователя ученія Эригены Амальрихъ изъ Бенны, шартрской области, преподававшій въ Парижѣ сначала философію и вообще свѣтскія науки, потомъ обратившійся къ богословію. По словамъ хронистовъ, онъ извѣстенъ былъ своею ученостію и пользовался вообще уваженіемъ, такъ что находился въ близкихъ отношеніяхъ къ дофину Людовику. Въ какомъ видѣ онъ воспроизводилъ ученіе Эригены, на какіе пункты его обращалъ особое вниманіе, какіе дѣлалъ дальнѣйшіе выводы въ теоретическомъ и, можетъ быть, практическомъ отношеніи, нельзя сказать съ точностію, потому что сочиненій послѣ него не осталось, сужденія же противниковъ его, представителей католической церкви, относятся большею частію или къ ученію его послѣдователей, или къ воззрѣніямъ, изложеннымъ собственно въ сочиненіи *De divisione naturae* Эригены. Указывается лишь, между прочимъ

къ аристотелевскому образу мыслей, хотя и дѣлаетъ ссылки на Платона и Эригену), такъ въ особенности во второй, въ XII вѣкѣ. Изъ этой школы и вышелъ Амальрихъ бенскій. Между прочимъ, въ приведенномъ выше, стр. 20 прим., мѣстѣ изъ Du Boulay, *Hist. Acad. Paris.* I, 143, гдѣ называются послѣдователями «Іоанна» Робертъ, Росцеллинъ и Арнульфъ, подъ Іоанномъ, по Клервалю, нужно разумѣть не Эригену, какъ думали Прантль и Орео (ср. также Poole, 77, 336—337), а Іоанна, врача Генриха I, упоминаемаго въ шартрскихъ документахъ (1045 и 1049 гг.). A. Clerval. *Les Écoles des Chartres au moyen âge du V au XVI siècle. Mémoires de la Société Archeologique d'Eure-et-Loir.* T. XI. 1895. Cf. C. Bäumker. *Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891--1896. Archiv für Geschichte der Philosophie.* B. X. 1896. 278. Относительно вліянія Эригены на Гильберта порретанскаго († 1154) ср. Poole, 77. Предполагается вліяніе Эригены, именно, ученія его о теофаніяхъ, на Исаака стелльскаго (de Stella), англійскаго аббата (*De anima.* Migne, s. l. t. 194, c. 1888B). Bäumker, *Archiv*, X, 270. Cf. *Jahrbuch für Philos. u. specul. Theologie v. Commer.* B. VII. 1893. 347. Отмѣчается воздѣйствіе его идей и на Алана де Инсулис († 1203). Baumgartner. *Die Philosophie des Alanus de Insulis.* Münster. 1896. 13, 92, 93. По словамъ Пикаве, вообще имя Эригены «вызываютъ на сцену всякій разъ, какъ появляется (въ средніе вѣка) какая либо ересь, которая пытается дать христіанскимъ доктринамъ рациональное истолкованіе, или совсѣмъ противное догмѣ. Беренгаръ, Амальрихъ бенскій и Давидъ динантскій, Арнольдъ брешіанскій и Іоакимъ Флорисъ разсматриваются ихъ современниками, или повѣйшими, какъ продолжатели Іоанна Скота». F. Picavet. *La scolastique. Revue internationale de l'enseignement.* T. XXV. 1893. 352—353.

что онъ особенно настаивалъ на мысли, что всякій христіанинъ долженъ вѣровать, что онъ есть членъ Христа, иначе онъ не можетъ получить спасенія. Когда другіе магистры университета возстали противъ Амальриха, не смотря на покровительство ему со стороны Людовика, и признали ученіе его еретическимъ, онъ отправился въ Римъ (1204) для оправданія себя; но папа Иннокентій III также высказался противъ него, какъ противъ еретика. По требованію университета онъ долженъ былъ отречься отъ своихъ воззрѣній; но вслѣдствіе внутренней борьбы и печали, которыми сопровождалось это отречение, какъ передаютъ хронисты, вскорѣ заболѣлъ и умеръ (1207). Уже по смерти Амальриха открылось, что онъ имѣлъ довольно много послѣдователей, особенно между духовными лицами, — причѣмъ были между ними, по замѣчанію одного хрониста, люди ученые, — и такимъ образомъ, положилъ начало сектантскому движенію. Писатели, сообщающіе свѣдѣнія о сектантахъ — амальрихіанахъ, изображаютъ ихъ исключительно темными красками, приписывая имъ всевозможныя заблужденія, до антиномизма включительно, которыхъ самъ Амальрихъ, безъ сомнѣнія, вовсе не проповѣдывалъ. Парижскій соборъ 1210 года, подъ предсѣдательствомъ Петра корбейльскаго (de Corbelio), санскаго архіепископа, предаль однако анаѣмъ и самого Амальриха и постановилъ вынуть прахъ его изъ могилы и зарыть внѣ кладбища; изъ сектантовъ 10 лицъ были сожжены, 4 приговорены къ заключенію на всю жизнь въ тюрьмѣ¹. Обращаетъ на себя при этомъ вниманіе замѣчаніе Генриха остійскаго (ок. 1260), что самое ученіе Амальриха [=Эригены] не было предметомъ особаго

¹ J. H. Krönlein. Amalrich von Bena und David von Dinant. Theolog. Studien und Kritiken. 1847. II. 271—330. B. Hauréau. Histoire de la philosophie scolastique. II, 1. Paris. 1880. 83—107. А. Вертеловскій. Западная средне-вѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму. Вѣра и Разумъ. 1896. I, 1. 20—33, 388—391. Открытый Орео и изданный Bäumker'омъ трактатъ противъ амальрихіанъ, приписываемый послѣднимъ Гарнерію рошфорскому, не даетъ чего либо существенно важнаго для уясненія амальрихіанскаго движенія. Hauréau, l. c. 85—86. С. Bäumker. Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie v. Commer. B. VII. 1893. 346—412 (также отдѣльное изданіе, Paderborn, 1893).

разсмотрѣнія на соборѣ потому, что Амальрихъ имѣлъ нѣкоторыхъ учениковъ, находившихся еще въ живыхъ во время этого собора, благодаря видному положенію и вліянію которыхъ продолжало существовать указанное ученіе, уже приговоренное къ уничтоженію; имена ихъ, замѣчаетъ Генрихъ и въ настоящее время лучше опустить, нежели перечислять. На этомъ же соборѣ подверглось осужденію сочиненіе магистра Давида динантскаго, ученіе котораго, можетъ быть, стояло въ нѣкоторой связи съ ученіемъ Амальриха и Эригены, хотя большее значеніе для него имѣлп, повидимому, сочиненія Аристотеля и Аверроэса ¹. Латеранскій соборъ въ 1215 году подтвердилъ осужденіе ученія Амальриха, признавъ это ученіе „не столько еретическимъ, сколько бессмысленнымъ“ ², и осудилъ въ то же время Ортлиба, или Орелена, который, какъ думаютъ, былъ первоначально ученикомъ Амальриха, выступивъ потомъ въ Германіи однимъ изъ первыхъ распространителей доктрины братьевъ и сестеръ свободнаго духа ³.

Каково бы ни было въ дѣйствительности ученіе самого, Амальриха и отношеніе его въ Эригенѣ, справедливы или нѣтъ всѣ тѣ тяжкія обвиненія, которыя возводимы были на послѣдователей его, въ данномъ случаѣ важно то обстоятельство, что источникъ сектантскаго движенія былъ усмотрѣнъ именно въ сочиненіи Эригены *De divisione naturae* и на него было обращено особенное вниманіе. Еще до собора 1210 года канцлеръ парижскаго университета, епископъ Одонъ тускуланскій извлекъ изъ книги Эригены положенія, казавшіяся еретическими, послѣ чего книга и была осуждена магистрами, хотя она и не упоминается въ опредѣленіяхъ собора, на ряду съ сочиненіемъ Давида и естественно-научными сочиненіями Аристотеля, которыя подверглись гоненію тогда же,

¹ Названіе сочиненія Давида *Liber de tomis sive de divisionibus*, упоминаемое у Альберта Великаго (въ опредѣленіяхъ собора *Quaternuli*, у Тома Аквината *Quaterni*), представляетъ, повидимому, лишь внѣшнее и случайное сходство съ заглавіемъ *De divisione naturae* у Эригены. Ср. Jundt, въ *RE*² III, 523—525. Hauréau, l. c. 73—82.

² Krönlein, 281.

³ Вертеловскій, 392—402. Ср. C. Schmidt въ *RE*² XI, 119—120.

вѣроятно, въ виду вліянія ихъ на Давида. Въ 1215 году папскимъ легатомъ, кардиналомъ Робертомъ Курсономъ было объявлено запрещеніе употреблять въ университетѣ осужденныя книги. Наконецъ, 23 января 1225 года, по поводу донесенія въ Римъ епископа парижскаго, издана была Гоноріемъ III (1216—1227) специальная булла о книгѣ Эригены, уже ранѣе осужденной, какъ говорится въ буллѣ, на провинціальномъ соборѣ архіепископомъ санскимъ съ суффраганами ¹. Имя Эригены въ буллѣ совсѣмъ не упоминается, но сочиненіе его признается преисполненнымъ еретическаго развращенія; предписывается поэтому, какъ было уже говорено выше, архіепископамъ, епископамъ и прочимъ предстоятелямъ церквей тщательно разыскивать это сочиненіе, или части его, требуя присылки его въ пятнадцатидневный срокъ отъ всѣхъ, у кого оно имѣется, съ угрозою въ противномъ случаѣ отлученія отъ церкви; собранные такимъ образомъ экземпляры повелѣвается отсылать въ Римъ для сожженія, или предавать публично огню на мѣстѣ. Чтобы дать возможность узнавать это сочиненіе, указываются затѣмъ пачальныя и конечныя слова отдѣльныхъ книгъ его ¹.

¹ Не видно, какой соборъ здѣсь имѣется въ виду—1210 года, или другой, позднѣйшій. Епископомъ парижскимъ былъ тогда Вареломей (1223 — 1228); архіепископомъ санскимъ—Гальтеръ (Galterus Cornuti, 1222—1244).

² Pitra. *Analecta novissima*. I. Parisii. 1885. p. 590—591: Honorius episcopus, servus servorum Dei, archiepiscopis, episcopis et aliis ecclesiarum praelatis, ad quos litterae istae pervenerint. Inimicus homo zizania bono semini seminare non cessat, studens salutiferum semen si tamen si valeat suffocare, quare nobis et vobis, qui positi sumus cultores in agro Dominico, tota est diligentia satagendum, ut hujusmodi zizania a radice intereant et moriantur in herba, ne si nostra negligentia coaluerint, eorum pestifero fructu triticum vitietur. Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster Parisiensis episcopus, est quidam liber, qui perfisis titulatur, inventus totus scatens vermibus haereticae pravitatis. Unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus, in provinciali concilio congregatis, justo est judicio reprobatus. Quia igitur idem liber, sicut accepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et nonnulli claustrales et viri scholastici, novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius lectione occupant dicti libri, gloriosum reputantes, ignotas proferre sententias, cum Apostolus profanas novitates doceat evitare: nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum, corruptelae

Какія именно ереси находили въ произведеніи Эригены вообще въ то время, чѣмъ мотивировано было его осужденіе, объ этомъ сообщаетъ Генрихъ остійскій († 1271), имѣющій въ виду изложеніе этихъ ересей Одономъ, и Мартинъ польскій († 1278), передающій о нихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ осуждены были, по его словамъ, папою Иннокентіемъ III въ декретальномъ посланіи (?). Генрихъ (или Одонъ), признавая, что въ произведеніи этомъ учителя Іоанна Скота, которому послѣдовалъ Амальрихъ, между тѣмъ какъ самъ Іоаннъ ввелъ въ него авторитетъ какого-то греческаго учителя, по имени Максима, заключаются вообще многія ереси, находитъ достаточнымъ указать три изъ нихъ. 1) Первое и главное заблужденіе въ томъ, что признается, будто все есть Богъ,

quam posset ingerere liber huiusmodi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute Spiritus Sancti districte praecipiendo mandamus, quatinus librum ipsum sollicitè perquiratis, et ubicumque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum; alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris singuli expressius injungentes, ut, quicumque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea vobis non differant resignare, in omnes qui ultra quindecim dies, postquam huiusmodi mandatum seu denuntiatio ad notitiam eorum pervenit, librum ipsum totum aut partem scienter retinere praesumpserint, excommunicationis sententiam proferendo ac denuntiando eisdem, quod si aliquo tempore convicti legitime fuerint huiusmodi sententiam incurrisse, notam quoque pravitatis haereticae non evadent. Ut autem ab his quibus occurrerit, possit liber supra dictus agnosci, principia et fines partitionum ipsius libri, cum sit per libros quinque distinctus, praesenti paginae fecimus annotari. Primus itaque liber sic incipit: Saepe mihi cogitanti, diligentiusque, quantum vires suppetunt, inquirenti etc. Explicit autem sic: Fige limitem libri, sat enim est in eo complexum. Secundus sic incipit: Quoniam in superiori libro etc. Explicit autem sic: Et jam huic libro finis est imponendus, ut arbitror, atque ita fiat. Tertius sic incipit: In secundo libro etc. Explicit autem sic: terminum postulaverat. Quartus sic incipit: Prima nostrae physiologiae intentio etc. Explicit autem sic: Videtur plane et jamdudum finem postulat. Quintus sic incipit: Nunc ergo etc. Explicit autem sic: Et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem. Dat. Later. X Kl. Febr. anno nono. In eundem modum scriptum est archiepiscopis, episcopis ac aliis ecclesiarum praelatis per regnum Angliae constitutis. Булла напечатана также у Н. Denifle Cartularium Universitatis Parisiensis. I. Parisii. 1889. 106—107. У Флосса и Губера текстъ буллы заимствованъ изъ Chronicon Alberici. Ed. Leibnitz Lipsiae. 1698. p. 514. Floss, с. 439—440. Huber, 438—439.

вслѣдствіе чего отрицается по отношенію къ Богу движеніе, тварь и Творецъ признаются за одно и то же. 2) Второе заблужденіе: примордіальныя причины, или идеи, творятъ и бываютъ творимы, тогда какъ, по ученію святыхъ, онѣ суть то же, что Богъ, насколько существуютъ въ Богѣ, и посему не могутъ быть творимы (это хочетъ, впрочемъ, утверждать и указанное сочиненіе, замѣчаетъ Генрихъ) 3) Третье заблужденіе, будто при скончаніи вѣка будетъ имѣть мѣсто объединеніе половъ, начало же этому объединенію положено, будто бы, во Христѣ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ Онъ былъ мужескаго пола, и имѣлъ признаки этого пола, что видно изъ того, что онъ былъ обрѣзанъ (Лк. II, 21) ¹. Тѣ же въ сущности пункты указываются и у Мартина съ нѣкоторыми лишь дополненіями. Иннокентій III, по нему, осудилъ въ декретальномъ посланіи Амальриха за

¹ Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. 1512. l. I. f. 5: Impii Amalrici dogma istud colligitur in libro magistri Ioannis Scoti, qui dicitur periphysion i. e. de natura. Quem secutus est iste Amalricus, de quo hic loquitur, sed et dictus Ioannes in eodem libro auctoritates cujusdam magistri graeci nomine Maximi introduxit. In quo libro qui et per magistros damnatus fuit Parisiis, multae haereses continentur. De quibus gratia exempli sufficiat tangere tres errores. Primus et summus error est quod omnia sunt Deus; unde dicit: Motum Deo dare non possum. Et sequitur: cum in ipso sint omnia et cum ipse sit omnia. Et alibi in eodem libro dicitur, non facile posse negari creaturam et creatorem idem esse... Secundus est, quod primordiales causae, quae vocantur ideae i. e. forma seu exemplar, creant et creantur: cum tamen secundum sanctos idem sint quod Deus, in quantum sunt in Deo: et ideo creari non possunt. De quibus tamen et idem liber loqui intendit. Tertius est quod per consummationem seculi erit adunatio sexuum, sive non erit distinctio sexus, quam adunationem in Christo asserit incepisse: cum tamen ipse vere masculus fuerit et signa masculini generis in eo apparuerint. Quod etiam patet per id quod circumcisis fuit. Si quaeras, quare dogma istud non fuit specificatum in hoc concilio? Respondeo in genere: quod Amalricus iste habuit quosdam discipulos tempore hujus concilii adhuc superstites, ob quorum reverentiam suppressum extitit dogma istud; quorum etiam nomina adhuc honestius est suppressere quam specialiter nominare. Dictum autem librum exposuit errores singulos condemnando venerabilis pater dominus Oddo episcopus tuscul, a quo et habuimus hanc doctrinam. Huber, 435—436. Извлеченія изъ Генриха острійскаго даетъ, по Шмидту, Thomasius. Origines historiae philos. et eccles. Halle. 1669. p. 113. Ch. Schmidt. Précis de l'histoire de l'église d'occident pendant le moyen âge. Paris. 1885. p. 177, n. 61. Ср. также Denifle, l. c.

то, что онъ 1) „утверждалъ, будто идеи, находящіяся въ умѣ божественномъ, и творятся и творятъ, тогда какъ, по блаженному Августину, въ божественномъ умѣ все вѣчно и неизмѣнно“. Другія заблужденія его: 2) что все возвратится въ Бога и объединится въ Немъ, ибо Онъ есть сущность всѣхъ тварей и бытіе всего; 3) что какъ свѣтъ невидимъ самъ по себѣ, но бываетъ видимъ лишь въ воздухѣ, такъ Богъ не будетъ созерцаемъ Самъ въ Себѣ ни ангеломъ, ни человекомъ, но лишь въ тваряхъ; 4) что раздѣленіе человѣка на полы произошло вслѣдствіе грѣха и уничтожится по воскресеніи, какъ уничтожилось уже во Христѣ,—„каковыя всѣ заблужденія находятся въ книгѣ, озаглавленной *Peryphyseon*“¹.

¹ Martini Poloni Chronicon expeditissimum. Ed. Frisii. Antwerpiae. 1579. p. 393—395: Damnavit etiam (Innocentius III) Almaricum quendam Carnonensem cum sua doctrina: sicut habetur in Decretali, Damnatus (libr. 1, tit. 1, cap. 2). Qui Almaricus asseruit, ideas quae sunt in mente divina creare et creari. Quum secundum Augustinum, nihil nisi aeternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus: quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant: et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac sed unius ac ejusdem; sic dixit omnia esse unum, et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Item asseruit, quod si homo non peccasset, in duplicem sexum perditus non fuisset, nec gravasset (= generasset), sed eo modo, quo angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines. Et quod post resurrectionem uterque sexus adunabitur sicut (ut asserit) fuit prius in creatione: et talem dixit Christum fuisse post resurrectionem. Qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intyulatur *Peryphyseon*. Et hic liber inter alios libros condemnatos Parisiis ponitur: et is liber cum Almarico et suis sequacibus fuit Parisiis combustus. Dixerat etiam, quod in caritate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis sequaces ejus omnem turpitudinem committebant. У Губера это мѣсто изъ хроники Мартина приводится по не совсемъ, повидимому, исправному изданію: Mart. Polon. cod. sec. XIII. Replenus. evulg. a P. Klimés. Prag. 1859. p. 145, и заканчивается словами: qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intyulatur *perypheon*, qui ponitur inter alios libros *perysios* (= Parisiis) dampnatos, et dicitur liber amalrici qui amalricus combustus fuit *perysius* (= Parisiis) cum sequacibus suis. Huber, 437. Мартинъ повторяетъ, большею частию буквально, Николай Триветъ (Trivettus, Trevethus 1258—1328) въ своей хроникѣ. D'Achery. Spicilegium. T. III. Parisii. 1723. p. 184—185. Соотвѣтствующія указаннымъ слова здѣсь читаются такъ: Qui omnes errores inveniuntur in

Какъ можно видѣть, вниманіе критиковъ обращается на мистическія утвержденія философа, которыя онъ высказываетъ, думая слѣдовать Діонисію, и затѣмъ вообще на тѣ положенія, въ которыхъ онъ отступаетъ отъ западнаго богословія, слѣдуя восточнымъ авторитетамъ. Такъ, ему ставится въ вину предполагаемое несогласіе его съ „святыми“, т. е., какъ прямо указывается у Мартина, съ бл. Августиномъ, въ ученіи объ идеяхъ, причемъ подвергающіе взгляды Эригены критикъ богословы стоятъ до извѣстной степени на той же точкѣ зрѣнія, съ которой и впоследствии, напр., Діописій Петавій критикуетъ ученіе Грековъ о различіи въ Божествѣ сущности и энергіи, называя Грековъ достойными смѣха за то, что они различающее только въ умѣ относятъ на счетъ самой вещи. Заблужденіемъ признается и прямо заимствованное отъ Григорія и Максима ученіе о происхожденіи различія половъ вслѣдствіе грѣхопаденія и объ уничтоженіи этого различія въ будущемъ; такое ученіе также являлось несогласнымъ съ обычными западными представленіями объ этомъ предметѣ, имѣвшими за себя авторитетъ Августина.

Булла 1225 года должна была положить рѣшительный предѣлъ дальнѣйшему распространенію вліянія воззрѣній Эригены. Хотя нѣтъ прямыхъ свѣдѣній о томъ, какимъ образомъ приводилась она въ исполненіе, но, повидимому, сохранившіеся до настоящаго времени экземпляры сочиненія „о природахъ“ и отрывки его могли уцѣлѣть благодаря лишь особымъ обстоятельствамъ ¹. Въ виду этой буллы и послѣ-

libro qui intitulatur Peri—physeos; qui liber Parisius ponitur inter alios libros damnatos. Iste Amalricus Parisius cum suis sequacibus fuit combustus. Dixerat enim inter alia, quod in charitate constitutis etc. Что всѣ перечисляемые у Мартина положенія встрѣчаются въ De divisione naturae, показалъ Ch. Jourdain. Mémoires sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan. Mémoires de l'Institut imperial de France Academie des inscriptions et belles-lettres. T. 26. Paris. 1870. 473—476. О твореніи идей—I, 13, II, 15; о Богѣ, какъ цѣли или концѣ всего—V, 8 и вообще V книга; о единствѣ природы Авраама и Исаака—I, 14; о Богѣ, какъ сущности всего,—III, 17, 20; о невидимости свѣта самого въ себѣ и о недоступности для созерцанія Бога—I, 10, I, 8; о раздѣленіи половъ—II, 6.

¹ Экземпляры эти не имѣютъ въ заглавіи имени автора (Cod. Galei

довавшего за ней уничтоженія книги Эригены не только не могло имѣть мѣста какое-либо положительное вліяніе ея на представителей схоластической учености, дѣятельность которыхъ относится къ дальнѣйшему времени, но и вообще непосредственное знакомство съ нею могло быть лишь совершенно исключительнымъ фактомъ. Альбертъ Великій († 1280), Тома Аквинатъ († 1274), Бонавентура († 1274), Дунсъ Скотъ († 1308) не упоминаютъ даже имени Эригены въ своихъ сочиненіяхъ, хотя оно должно было быть извѣстно имъ, хотя бы по общераспространенному въ средніе вѣка переводу Діонисія, также по комментарію на небесную іерархію ¹. Германскіе мистики XIII—XIV вв. съ Эккартомъ († 1329) во главѣ, не смотря на извѣстное внутреннее сходство ученія послѣдняго съ ученіемъ Эригены, не были, нужно думать, знакомы непосредственно съ воззрѣніями его. Жерсонъ († 1429) повторяетъ лишь сказанное Генрихомъ остійскимъ и Мартиномъ польскимъ объ осужденіи сочиненія „О раздѣленіи природы“ парижскими магистрами ². Средневѣковые хронисты болѣе позд-

XI, S. Germ. 309 XI, вѣроятно и Abrinc. 1976 XIII); отрывки сохранились повидимому, частью благодаря лишь тому, что помѣщались въ рукописяхъ на ряду съ какими либо другими произведеніями, не въ самомъ началѣ (Cod. Paris. 1764 XII, S. Germ. 280 XII, S. Germ. 1110 XIII). Обращаетъ на себя вниманіе фактъ, что два кодекса, одинъ полный (S. Germ. 309 XI) и другой, содержащій 4 и 5 книгу (S. Germ. 830 XI), принадлежали Корбейскому монастырю, которому принадлежала и единственная нынѣ рукопись съ сочиненіемъ «О предопредѣленіи» и отрывкомъ перевода Присциана. Ср. еще Becker. Catalogi. p. 212: «Monast. S. Bertini (sec. XII): erifeson (sic) Joannis Scoti».

¹ Huber, 432. Не выяснено доселѣ, какъ уже было замѣчаемо (стр. 36), что имѣетъ въ виду Нортгаузенъ, когда говоритъ, что Александръ Галесъ († 1245) и другіе послѣ него ученые отмѣчаютъ сочиненіе Іоанна Скота «Объ происхожденіи и возвращеніи души къ Богу», какъ содержащее неправильное ученіе о св. Троицѣ. Bäumker упоминаетъ, между прочимъ Генриха герфортскаго (1355), какъ свидѣтеля того, что Эригена былъ источникомъ для неоплатоническихъ элементовъ въ позднѣйшія времена. Archiv für Geschichte der Philosophie v. Stein. B. X. 1897. 270. Ср. тамъ же 251, извѣстіе что отзывы ученія Эригены и Амальриха встрѣчаются у Guido (1354) (у Aegidius de Medonta?). Cf. H. Denifle. Cartularium Universitatis Parisiensis. T. III. Paris. 1894. p. 22. Iohannes Scotus въ Summa Astesana (1330) есть, можетъ быть, Дунсъ Скотъ. W. Gass. Geschichte der Ethik. B. I, 394.

² Opp. ed. Du Pin. I, 79—80. IV, 825—826. Huber, 437—438.

ного времени, также библиографы, всегда говорятъ объ этомъ сочиненіи по наслышкѣ, а не на основаніи собственнаго знакомства съ нимъ. Въ индексъ запрещенныхъ книгъ, изданномъ по постановленію Тридентскаго собора, оно уже и не упоминается,—очевидно, какъ совсѣмъ вышедшее изъ употребленія и позабытое. И когда въ концѣ среднихъ вѣковъ и въ началѣ новѣйшаго времени появляются мыслители, признаваемые непосредственными предшественниками новой философіи и высказывающіе положенія, подобныя тѣмъ, какія высказывалъ нѣкогда Эригена, напр., Николай Кузанскій (1401—1464), Джіордано Бруно (1548 — 1600), они не стоятъ ни въ какой прямой зависимости отъ Эригены и его воззрѣній.

Уже въ концѣ XVII вѣка вызвано было произведеніе философа на свѣтъ изъ мрака забвенія и неизвѣстности англичаниномъ Гэлемъ, издавшимъ его въ 1681 году. Римская церковь поспѣшила вскорѣ же внести книгу въ индексъ (1685); непріязненно отнеслись къ философу, соотвѣтственно этому, и католическіе богословы того времени, Мабильонъ (1707) и Наталисъ Александръ († 1724) ¹. Но явившись въ качествѣ лишь историческаго памятника давно прошедшаго времени, сочиненіе Эригены не могло уже произвести какого-либо замѣтнаго вліянія на развитіе философско-богословской мысли, которое должно было идти въ новыя времена своимъ особымъ путемъ. Въ исторіи новой философіи появленіе теперь этого сочиненія, повидимому, почти совсѣмъ не имѣло значенія.

Особое вниманіе философъ IX вѣка и его воззрѣнія привлекли къ себѣ собственно только въ настоящемъ столѣтіи, послѣ появленія германскихъ идеалистическихъ системъ, когда усмотрѣно было сходство философіи Эригены въ нѣкоторыхъ выводахъ съ этими системами. Какія при этомъ были высказываемы и частію высказываются доселѣ сужденія по вопросамъ о происхожденіи и смыслѣ ея, сужденія, различныя иногда до противоположности, объ этомъ была рѣчь выше, во введеніи. Въ то время какъ одни признають Эри-

¹ Christlieb, 444.

гену геніальнымъ мыслителемъ, предупредившимъ почти на тысячу лѣтъ новыя времена, другіе не хотятъ видѣть въ его воззрѣніяхъ ничего оригинальнаго, усматривая въ нихъ лишь возвращеніе къ неоплатонизму. Одни, даже католическіе ученые, рекомендуютъ систему Эригены въ цѣломъ, какъ образецъ истинно-христіанской философіи, другіе не находятъ у него ничего христіанскаго и считаютъ его систему антирелигіозною вообще, какъ пантеистическую, построенную на раціоналистическихъ основаніяхъ.

Въ дѣйствительности, спекуляція Эригены представляетъ своеобразное явленіе по своему характеру и происхожденію.

По своимъ принципамъ Эригена—философъ; философское ученіе его, въ отношеніи къ содержанію, должно представлять, по его намѣренію, самый строгій монизмъ. Но вмѣстѣ съ требованіемъ полной свободы для философствующаго разума, у философа IX вѣка соединяется вѣра и въ безусловное значеніе авторитета Откровенія; монизмъ же его не только не долженъ исключать теистическихъ понятій и положеній, но даже самъ долженъ на нихъ утверждаться.

Особый характеръ этой спекуляціи, въ которой объединяется раціональное изслѣдованіе съ религіозною вѣрою, философскій монизмъ съ христіанскимъ теизмомъ, объясняется особыми условіями ея происхожденія: будучи философскою по принципамъ и содержанію, она имѣла въ дѣйствительности непосредственными и главными, если и не исключительными, источниками для себя произведенія богословской мысли, именно, возникла изъ соединенія воззрѣній представителей богословія восточнаго и западнаго, точнѣе — изъ усвоенія результатовъ восточной богословской спекуляціи на основѣ принциповъ спекуляціи западной. Эригена представляетъ съ своею спекуляціею, какъ было показано, собственно примѣръ вліянія восточнаго богословія на западное, принадлежа прежде всего западу по происхожденію и образованію, по принципамъ и первоначальнымъ воззрѣніямъ, но стремясь въ то же время усвоить и усвояя на самомъ дѣлѣ извѣстныя воззрѣнія представителей богословской мысли востока. Въ цѣломъ, тѣ источники богословскаго характера,

на которые всюду прямо ссылается Эригена въ своихъ сочиненіяхъ, должны быть признаны болѣе или менѣе достаточными для объясненія происхожденія изъ нихъ системы философа.

Вѣру въ христіанское Откровеніе Эригена могъ принять, разумѣется, лишь отъ христіанскихъ писателей богослововъ. Но и принципъ свободнаго изслѣдованія истины собственнымъ разумомъ человѣка, смѣлое провозглашеніе и проведеніе котораго и дѣлаетъ Эригену философомъ, заимствованъ имъ непосредственно отъ Августина и только получилъ у него дальнѣйшее, въ извѣстномъ смыслѣ болѣе широкое и послѣдовательное примѣненіе; мысль о принципиальномъ тождествѣ познанія, пріобрѣтаемаго чрезъ изслѣдованіе природы разумомъ, съ одной стороны, и получаемаго въ сверхъестественномъ Откровеніи, съ другой, онъ могъ найти и въ восточномъ богословіи. Признавая безусловное согласіе съ разумомъ Откровенія вмѣстѣ съ предшественниками своими на поприщѣ спекуляціи, богословами, и вслѣдъ за ними,—онъ, какъ философъ, устанавливаетъ лишь нѣсколько иной взглядъ на значеніе Откровенія для разума и на отношенія къ нему послѣдняго, нежели мыслители-богословы запада и востока.

Для представителя западнаго богословія, Августина, богооткровенныя истины суть какъ бы конечный пунктъ, цѣль, къ которой разумъ человѣческій можетъ и долженъ стремиться придти самостоятельно, исходя изъ непосредственно достовѣрныхъ для сознанія данныхъ. Съ восточной точки зрѣнія, напротивъ, данныя Откровенія должны являться исходнымъ пунктомъ, служить посылками для всѣхъ операцій спекулирующаго разума. Эригена же, полагая, что для разума не можетъ быть ничего выше яснаго постиженія истинъ Откровенія, и признавая вмѣстѣ съ тѣмъ за Откровеніемъ руководящее значеніе въ дѣлѣ познанія, смотритъ въ то же время на содержаніе Откровенія въ цѣломъ не просто какъ на совокупность извѣстныхъ готовыхъ уже, такъ сказать, формулъ, но какъ на объектъ свободнаго изслѣдованія, какъ на задачу, если можно такъ выразиться, которую абсолют-

ный Разумъ даетъ конечному съ цѣлью возбужденія послѣдняго къ самодѣятельности. Черезъ такой взглядъ должны примиряться у Эригены требованіе свободы философскаго изслѣдованія и признаніе факта внѣшняго откровенія.

Въ содержаніи системы Эригены важнѣйшіе пункты могутъ быть поставлены въ ближайшее соотношеніе съ соотвѣствующими положеніями восточнаго и западнаго богословія. Основною, можно сказать, руководящею идеею для философа во всемъ его умозрѣніи является богословская идея образа Божія въ человѣкѣ, мысль объ аналогіи между Духомъ абсолютнымъ и духомъ человѣческимъ. Ею онъ пользуется при уясненіи ученія о Богѣ и о происхожденіи отъ Него всего; благодаря ей приходитъ къ своеобразнымъ выводамъ и въ ученіи о человѣкѣ. Въ первомъ случаѣ, онъ идетъ въ направленіи, принятомъ бл. Августиномъ, отъ понятія духа человѣческаго къ понятію Духа божественнаго. Но августиновскимъ методомъ онъ пользуется для разъясненія положеній, взятыхъ у восточныхъ писателей. Во второмъ случаѣ, онъ слѣдуетъ восточнымъ богословамъ, идя уже въ обратномъ направленіи, отъ понятія о Божествѣ къ понятію о существѣ человѣческомъ. Но усвоивъ выводы восточныхъ богослововъ, онъ идетъ далѣе ихъ и раскрываетъ эти выводы съ западной точки зрѣнія.

У бл. Августина, въ богословіи западномъ, дѣлается попытка возвыситься до понятія о Божествѣ, исходя изъ понятія о духѣ человѣческомъ, въ виду признаваемой между Тѣмъ и другимъ аналогіи, при чемъ Августинъ имѣетъ собственно цѣлью конструировать догматъ о Троицѣ. Въ восточномъ богословіи, насколько представителями его являются, прежде всего, писатели, ученіе которыхъ было выше изложено, устанавливается понятіе о Божествѣ, какъ безусловной причинѣ всего, которая во всемъ проявляетъ свои дѣйствія, но сама непостижима. Эригена, подобно Августину, обращается къ аналогіи духа человѣческаго въ ученіи о Богѣ, но имѣетъ при этомъ цѣлю, прежде всего, уясненіе вопроса о происхожденіи всего отъ Бога, о творческой дѣятельности Божества. Эту дѣятельность, по нему, можно представлять по

аналогіи съ дѣятельностью духа человѣческаго, какъ мыслящаго и волящаго и проявляющаго свою мысль и волю во внѣшнихъ дѣйствіяхъ.

Первый, такъ сказать, моментъ и непосредственный объектъ божественнаго мышленія суть идеи, природа сотворенная и творящая, по терминологіи Эригены. Въ западной спекуляціи онѣ признаются, какъ отъ вѣка существующія въ абсолютномъ Духѣ и порождаемыя Имъ, не отдѣлимыми и не отличающимися отъ самаго Его существа. Въ восточномъ богословіи идеи, или „божественныя хотѣнія“ (θεῖα θελήματα), рассматриваются какъ проявленія Божества во внѣ, отличающіяся отъ непостижимой самой въ себѣ сущности Его. Эригена, согласно отчасти съ восточнымъ воззрѣніемъ, выдѣляетъ идеи въ своемъ раздѣленіи природы въ особую форму, признавая ихъ въ то же время существующими отъ вѣка въ Самомъ Богѣ.

Дальнѣйшее проявленіе мысли и воли безконечнаго Духа составляетъ міръ конечный, природа сотворенная и не творящая. Бл. Августинъ представлялъ твореніе міра по идеямъ, между прочимъ, такимъ образомъ, что Богъ сначала сотворилъ матерію, затѣмъ осуществилъ на ней Своею волею идеи Своего разума, какъ бываетъ это при дѣятельности духа человѣческаго. По ученію восточныхъ богослововъ, Богъ сотворилъ міръ, приведя въ осуществленіе идеи всего сущаго, всегда въ Немъ бывшія, такъ что во всемъ сотворенномъ проявляются эти идеи. Ближайшимъ образомъ вопросъ объ отношеніи конечнаго міра къ идеямъ и о происхожденіи всего отъ Бога писателями богослововъ однако не рассматривается; можно лишь встрѣчать, напр., у Діонисія выраженія, что „бытіе для всего есть превышающее бытіе Божество“, что Божество Само всюду присутствуетъ Своими дѣйствіями. Эригена, прибѣгая въ данномъ случаѣ, подобно Августину, къ аналогіи духа человѣческаго, признаетъ при этомъ введеніе особаго творенія матеріи не объясняющимъ вопроса о твореніи Богомъ всего „изъ ничего“; матерія и все существующее вообще должно всецѣло разрѣшиться, по нему, въ идеи, или въ мысль и волю Божества, которыя не отдѣлимы отъ

самой сущности Божества. Однако, хотя все всецѣло существуетъ въ идеяхъ и въ Богѣ и какъ бы разрѣшается въ идеи и въ Самого Бога, такъ что Богъ есть всяческая во всѣхъ, но рѣшить вопросъ, какимъ образомъ вѣчное и неизмѣнное, оставаясь таковымъ, могло вмѣстѣ съ тѣмъ проявиться во временномъ и преходящемъ бытіи, философъ находить невозможнымъ.

Замѣчательны выводы, какіе дѣлаетъ Эригена по отношенію къ антропологии, руководясь идеею образа Божія въ человѣкѣ и имѣя въ виду высказанныя уже имъ монистическія положенія въ ученіи о Богѣ. Хотя онъ при этомъ частію прямо пользуется данными восточной спекуляціи, но даетъ имъ новое обоснованіе, такъ что все ученіе о человѣкѣ получаетъ у него новую постановку.

Бл. Августинъ, представитель западной спекуляціи, рѣшая вопросъ, въ чемъ собственно должно заключаться сходство между Духомъ божественнымъ и духомъ человѣческимъ, при своей психологической точкѣ зрѣнія, хочетъ отправляться отъ конкретныхъ явленій внутренней жизни и искать этого сходства въ томъ, что составляетъ сущность и основу этой жизни; основной процессъ жизни человѣческаго духа, скрывающійся подъ непрестанною смѣною и многообразіемъ психическихъ явленій, состоитъ, по нему, въ объективациі духомъ своего внутренняго содержанія; соотвѣтственно этому образъ Божій въ человѣкѣ долженъ быть полагаемъ собственно въ обладаніи духомъ человѣческимъ, при самосознаніи, разумомъ и волею. Согласно опредѣленіямъ восточнаго богословія, отличающимся общимъ и отвлеченнымъ характеромъ, человѣкъ, какъ образъ Божій, долженъ быть вообще отраженіемъ свойствъ и совершенствъ, какими обладаетъ Божество; то, что въ безконечномъ Субъектѣ существуетъ самобытно и первоначально, въ субъектѣ конечномъ должно существовать, такъ сказать, въ отраженномъ видѣ, какъ даръ Божества; чего не можетъ быть въ Божествѣ, того не должно быть, по идеѣ, и въ образѣ Его, человѣкѣ. Эригена, установивъ тождество мышленія и бытія по отношенію къ абсолютному Духу, какъ мыслящему и волящему, и разрѣшивъ все въ

мысль и волю Божества, когда переходитъ затѣмъ къ ученію о человѣкѣ, какъ образѣ Божества, признаетъ, что это тождество, по идеѣ, должно имѣть мѣсто и для духа человѣческаго, что все сотворенное, являющееся предметомъ знанія для человѣка, существуетъ на самомъ дѣлѣ въ мыслящемъ субъектѣ; отсюда дѣлается выводъ, что человѣкъ, будучи самъ мыслию Божества, есть „вся тварь“, или единство всего сотвореннаго.

Очевидно, соотвѣтственно такому взгляду на человѣка, у философа должно было получить особую постановку и богословское ученіе о грѣхопадѣніи человѣка и слѣдствіяхъ его, какъ объ отпадѣніи человѣка отъ своего Первообраза и уклоненіи отъ подобія Ему, а затѣмъ и ученіе о возстановленіи падшаго человѣка.

У бл. Августина, паденіе изображается какъ актъ прежде всего внутренній, слѣдствіемъ котораго было превратное направленіе всей внутренней жизни духа, характеризующееся стремленіемъ воли къ самоослабленію и невѣдѣніемъ со стороны разума истины; при этомъ признается возможнымъ для человѣка обладаніе нынѣшнею тѣлесною организаціею и въ идеальномъ состояніи. Въ восточномъ богословіи переходъ человѣка изъ идеальнаго состоянія въ эмпирическое представляется, съ объективной точки зрѣнія, какъ измѣненіе отношеній человѣка къ Богу и къ бытію низшему: отъовернувшись отъ Бога и обратившись къ чувственному міру, человѣкъ пересталъ быть чистымъ отраженіемъ Божества, къ духовной природѣ его присоединилась не свойственная ему по идеѣ животная организація его матеріальнаго тѣла. По Эригенѣ, паденіе есть внутренній актъ; но, такъ какъ, по философу, все конечное должно собственно находиться въ человѣкѣ, въ настоящемъ же эмпирическомъ состояніи человѣкъ, наоборотъ, сознаетъ себя съ своимъ тѣломъ лишь частію окружающаго его внѣшняго міра, то слѣдствіемъ отпадѣнія человѣка отъ Бога и признается какъ бы эмансипація чувства, низшей стороны въ человѣческомъ существѣ, отъ интеллекта, или реализація низшихъ потенцій человѣческаго существа; и чувственный міръ, и самое тѣло, присоединяемое

въ духовной природѣ человѣка, начинаютъ, такимъ образомъ, именно вслѣдствіе паденія противостоятъ самосознательному духу, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое ему.

Что касается ученія о возстановленіи человѣка, то въ западномъ богословіи, у бл. Августина, при разсмотрѣніи вопроса объ оправданіи и спасеніи, даруемыхъ человѣку въ христіанствѣ, вниманіе обращено на возстановленіе нормальнаго строя внутренней психической жизни человѣка чрезъ непосредственное дѣйствіе спасающей силы Божіей, благодати, въ отдѣльныхъ индивидуумахъ. Самъ Христосъ представляется здѣсь, какъ высочайшій примѣръ воздѣйствія благодати на человѣческую природу; но, въ то же время, дѣло Его должно быть основаніемъ для дѣйствій благодати во всѣхъ спасаемыхъ. По восточному воззрѣнію, возстановленіе падшаго человѣка въ первоначальное состояніе сводится къ возстановленію нормальныхъ отношеній человѣка къ Божеству и къ низшему, чувственному бытію: освободившись отъ подчиненныхъ отношеній къ чувственному міру и объединивъ въ себѣ, по Максиму, согласно своему назначенію, все сотворенное, обратившійся къ Богу человѣкъ долженъ воссоединиться съ Богомъ и чрезъ то самъ обожествиться. Возстановленіе въ этомъ смыслѣ человѣческой природы совершеннѣйшимъ образомъ осуществилось во Христѣ, Богочеловѣкѣ; во всѣхъ прочихъ оно можетъ осуществляться не иначе, какъ путемъ единенія со Христомъ чрезъ вѣру и таинства. У Эригены возстановленіе человѣческой природы опредѣляется, какъ „возвращеніе“ ея къ Богу и въ Бога, природу не сотворенную, и этому возвращенію придается космическое значеніе; сущность его полагается во внутреннемъ объединеніи и одухотвореніи человѣческой природы, какъ слѣдствіи воссоединенія ея съ міромъ идей и самимъ Божествомъ, при чемъ матеріальное тѣло человѣка и весь внѣшній, чувственный міръ должны „возвратиться“ въ духъ человѣка, въ которомъ они созданы, и чрезъ посредство его—въ Самого Бога. Возстановителемъ всей человѣческой природы является Христосъ, воссоединившій въ Себѣ съ Божествомъ человѣчество и обожествившій послѣднее, какъ учитъ о томъ восточное бого-

словіе; христологія въ системѣ философа, согласно съ этимъ, должна занимать особое положеніе. Какъ бы въ противоположность рѣзко проводимому у бл. Августина разграниченію въ судьбѣ праведныхъ и нечестивыхъ, Эригена особенно настаиваетъ на мысли о всеобщемъ возстановленіи человѣческой природы въ идеальное состояніе. Но всеобщій апокатастасисъ онъ понимаетъ собственно лишь въ объективномъ смыслѣ и, въ отличіе отъ Оригена, не отвергаетъ вѣчности мученій злыхъ, пользуясь частію разъясненіями самого же Августина о значеніи зла въ міровой гармоніи.

Фактъ ближайшаго отношенія спекуляціи Эригены, по ея происхожденію, къ богословію необходимо имѣть въ виду при сужденіи о ней съ точки зрѣнія отношенія ея вообще къ христіанству. Какъ философъ, Эригена идетъ далѣе своихъ предшественниковъ богослововъ, ставитъ и пытается рѣшить вопросы, которыми они не задавались и не имѣли нужды задаваться, будучи богословами. Но онъ стоитъ при этомъ всецѣло на почвѣ ихъ воззрѣній, у нихъ заимствуетъ послышки для своихъ выводовъ, принимая во всей силѣ основныя христіанскія истины, разъясняемыя ими. Было бы по меньшей мѣрѣ несправедливо говорить о совершенно несогласномъ, будто бы, съ христіанствомъ характерѣ его воззрѣній, какъ говорятъ о томъ нѣкоторые католическіе ученые, которые признаютъ обязательнымъ для себя во всѣхъ вопросахъ сообразоваться съ непогрѣшимымъ голосомъ римскаго первосвященника и для которыхъ христіанское ученіе отождествляется съ системою *Томы Аквината*, также ученые протестантскіе, ортодоксальнаго или либеральнаго направленія, которыхъ устрашаетъ дѣйствительный или мнимый платонизмъ отцовъ и учителей церкви прежняго времени и которые вообще бывають склонны непріязненно относиться къ тому, что кажется имъ несогласнымъ съ ученіемъ и принципами протестантства. Теистически-христіанскія понятія и положенія въ системѣ философа, какъ показано, не являются случайнымъ и внѣшнимъ для нея элементомъ, не только не вводятся въ нее авторомъ намѣренно, для прикрытія лишь своихъ антихристіанскихъ и антирелигіозныхъ по существу

воззрѣній, но не могутъ быть разсматриваемы и просто какъ слѣдствіе реакціи „христіанскаго сознанія“ философа противъ нехристіанскихъ выводовъ системы, или какъ невольное выраженіе его религіознаго чувства, безуспѣшно борющагося съ пантеистическн настроенною мыслию, такъ что онъ, будто бы, только „сердцемъ былъ христіанинъ“, но сердце или чувство его находилось въ борьбѣ съ разумомъ. Напротивъ, эти понятія, будучи заимствованы имъ отъ писателей богослововъ, относятся къ самой сущности его системы, имѣютъ не меньшее значеніе и для ума философа, нежели для его сердца, и полагаются имъ въ основаніе для чисто логическихъ выводовъ. Какъ бы ни относиться къ факту зависимости философа въ его спекуляціи отъ мыслителей богослововъ и къ попыткѣ его провести въ своей философіи самый строгій монизмъ, не отступая въ то же время отъ теистически-христіанскихъ воззрѣній и понятій и даже на основѣ этихъ понятій, самый фактъ совмѣщенія имъ въ своей системѣ теизма и монизма, какъ равноправныхъ, съ его точки зрѣнія, въ логическомъ отношеніи, хотя бы *de facto* не примиренныхъ имъ, не можетъ быть отрицаемъ. Можно согласиться съ словами Кристилиба, что въ системѣ Эригены „спекулятивный пантеизмъ и идеализмъ перекрещиваются съ христіански-реалистическимъ теизмомъ“, но понимая при этомъ пантеизмъ въ смыслѣ вообще монизма, какъ пантеизмъ „особаго рода“, по выраженію Губера, и не относя теизма къ личному лишь религіозному чувству философа, а не къ самой системѣ.

Нѣтъ необходимости и нѣтъ твердыхъ основаній ставить философію Эригены, съ цѣлью объясненія ея происхожденія, въ непосредственную зависимость отъ философіи неоплатонической, предполагая близкое знакомство философа съ первоисточниками неоплатонизма. Хотя извѣстенъ фактъ даже перевода имъ одного неоплатоническаго сочиненія, но не видно, чтобы онъ имѣлъ знакомство, напр., съ произведеніями Плотина и чтобы вообще на его воззрѣніяхъ отразилось какъ-либо непосредственнымъ образомъ вліяніе этихъ произведеній. Вполнѣ естественно, разумѣется, что система Эригены, возникнувъ путемъ усвоенія и своеобразной переработки результатовъ

богословской мысли востока и запада, воздѣйствіе на которую со стороны неоплатонизма несомнѣнно, и будучи системою монистическою, представляетъ въ нѣкоторыхъ своихъ опредѣленіяхъ извѣстное сходство съ неоплатонизмомъ. Но при этомъ сходствѣ не должно упускать изъ виду и различія и нельзя видѣть въ спекуляціи Эригены простое лишь возвращеніе къ тому, что давно уже было высказано ¹.

Можно поставлать различныя формы „природы“ въ системѣ Эригены, природу не сотворенную и творящую, сотворенную и творящую, сотворенную и не творящую, въ соотвѣтствіе съ тремя началами Плотина,—Единымъ, умомъ и міровою душою. Но Единое, или Абсолютное, по Плотину, не должно имѣть мышленія, воли и самосознанія, чтобы быть Единымъ. По Эригенѣ, Абсолютное, Богъ, какъ творящая все природа, есть самосознательный Духъ, мыслящій и волящій. Природа сотворенная и творящая въ системѣ Эригены, идеи, должна соотвѣтствовать уму (νοῦς) въ системѣ Плотина. Но характернымъ должно признать, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи философа IX вѣка къ неоплатонизму тотъ фактъ, что самъ онъ никогда не употребляетъ термина „умъ“, intellectus, въ приложеніи къ міру идей, но всегда только „ratio“; слово intellectus употребляется у него всегда для обозначенія самого Абсолютнаго. Съ міровою душою Плотина, производящею изъ себя и заключающею въ себѣ все низшее ея, можно до извѣстной степени сопоставлать природу сотворенную и не творящую Эригены, насколько онъ и самъ признаетъ одушевленность всего и прямо говоритъ о душѣ міра и насколько онъ все разрѣшаетъ въ психическое бытіе. Но упо-

¹ О неоплатонизмѣ, въ частности о системѣ Плотина, ср. С. Н. Kirchner. *Die Philosophie des Plotin*. Halle. 1854. А. Richter. *Neuplatonische Studien. Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin*. I—V. Halle 1864—1867. М. Владиславлевъ. *Философія Плотина, основателя новолатоновской школы*. Спб. 1868. О вліяніи неоплатонической философіи на бл. Августина G. Lösche. *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda*. Dissert. Jenae. 1880. Н. J. Bestmann. *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae Graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*. Dissert. Erlangen 1877 L. Grandgeorge. *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Paris. 1896.

миная о душѣ міра, съ ссылкою на Платона, онъ не даетъ ей значенія міроваго принципа въ платиновскомъ смыслѣ; къ разрѣшенію же всего въ бытіе психическое приходитъ особымъ, указаннымъ выше путемъ, руководясь мыслию объ аналогіи между Божествомъ и духомъ человѣческимъ. Духъ человѣческій въ системѣ Эригены занимаетъ иное положеніе, нежели какое дается ему въ неоплатонической философіи, насколько человѣкъ у Эригены признается „всею тварью“ и весь чувственный міръ въ собственномъ смыслѣ долженъ существовать въ духѣ человѣческомъ и для него, такъ что и міровой процессъ сводится къ исторіи духа человѣческаго. Правда, ученіе философа о паденіи человѣческой природы можетъ быть сравниваемо съ ученіемъ о паденіи душъ Платона и Плотина, ученіе о возстановленіи ея—съ соотвѣтствующимъ ученіемъ неоплатониковъ объ очищеніи души и возвышеніи ея до созерцанія Абсолютнаго. Но особая постановка связанныхъ съ этими ученіями метафизическихъ вопросовъ ясно обнаруживаетъ отличіе западнаго философа IX вѣка отъ неоплатониковъ, какъ представителей античной философіи. Эригена въ этомъ случаѣ приближается по своимъ воззрѣніямъ къ философіи уже новаго времени.

Фактъ сходства воззрѣній Эригены съ воззрѣніями новѣйшихъ мыслителей въ существенныхъ, при томъ, и для него и для этихъ мыслителей пунктахъ, обращаетъ на себя особое вниманіе, вызывая удивленіе со стороны изслѣдователей и иногда восторженные похвалы философу IX вѣка, хотя, какъ извѣстно уже, можно встрѣчать иногда и отрицательные отзывы касательно значенія и оригинальности его системы, какъ не идущей, будто бы, далѣе платонизма, особенно со стороны католическихъ, непріязненно относящихся къ философу, писателей. Конечно, проводя параллели между столь отдаленными по времени и возникшими при различныхъ обстоятельствахъ явленіями, какія представляютъ система Эригены съ одной и философскія системы новѣйшаго времени съ другой стороны, нужно всюду соблюдать осторожность, чтобы сходства въ общихъ положеніяхъ не распространить неправильно и на частности и не приписать фило-

софу IX вѣка выводы, какихъ самъ онъ вовсе не хотѣлъ дѣлать. Но хотя преувеличеннымъ должно показаться заявленіе Кристлиба, что „точки соприкосновенія Эригены съ новѣйшими философомъ, равно какъ и нѣкоторыми богословами, напр., Шлейермахеромъ, столь многочисленны на протяженіи системы, что нѣтъ между ними почти ни одного, болѣе значительнаго, съ которымъ бы Эригена не сходилась въ какомъ-либо существенномъ пунктѣ своей системы“¹, однако въ общемъ указанный фактъ должно считать несомнѣннымъ: Эригена на самомъ дѣлѣ антиципируетъ ученія новѣйшихъ философовъ, именно принадлежащихъ къ идеалистическому направленію, въ наиболѣе характерныхъ для нихъ пунктахъ².

Такъ, Эригена провозглашаетъ основное положеніе родоначальника новой идеалистической философіи Декарта о самодостовѣрности мышленія³, хотя это положеніе высказывали также, вслѣдъ за Августиномъ, Оккамъ и Кампанелла⁴. Ученіе его о существованіи всего въ Богѣ и въ идеяхъ напоминаетъ ученіе Мальбранша о нахожденіи въ Богѣ всѣхъ духовъ и идей всего и о познаніи всего въ Богѣ. Еще болѣе сходства представляетъ его ученіе съ ученіемъ Беркли, которое развилось изъ философіи Локка и по которому существуютъ въ дѣйствительности только Богъ, Духъ абсолютный, и духи конечные и ихъ идеи. Можно сопоставлять, далѣе, до нѣкоторой степени понятіе Эригены о душѣ человѣческой, какъ все въ себѣ заключающей и производящей изъ себя, съ понятіемъ Лейбница о представляющей весь міръ монадѣ, при чемъ другими, болѣе поздними предшественниками Лейбница въ данномъ случаѣ были еще, какъ извѣстно, Николай Кузанскій и Джіордано Бруно; теодицея Эригены нѣкоторыми

¹ Christlieb, 457..

² F. Picavet. La scolastique. Revue internationale de l'enseignement. T. 25. 1893. 353.

³ Cf. De div. nat. IV, 9, с. 776. Christlieb, 287—288.

⁴ Ср. Ибервергъ—Гейнце. Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ. Перев. Я. Колубовскаго. Спб. 1890. 61, прим.

положеніями близко напоминает теодицею Лейбница. Съ философіей Спинозы система Эригены имѣетъ сходство главнымъ образомъ, какъ система монистическая, и именно—уже по самой схемѣ „раздѣленія природы“ или различенія формъ единого бытія ¹. Необходимо упомянуть еще о довольно близкомъ сходствѣ въ нѣкоторыхъ пунктахъ воззрѣній Эригены съ воззрѣніями Лессинга, пытающагося занять средину между пантеизмомъ Спинозы и индивидуализмомъ Лейбница,—именно въ способѣ пониманія божественнаго творчества, какъ совершающагося чрезъ мышленіе Божества, и въ опредѣленіи отношеній разума къ положительному Откровенію.

Но наиболѣе замѣчательнымъ признается предвосхищеніе философомъ IX вѣка выводовъ новѣйшей германской философіи, возникшей на основѣ философіи Канта. Замѣчаніе его, что область познаваемаго ограничивается лишь акциденціями нѣкоторой непостижимой сущности, что Богъ, идеи и субстанціи сами по себѣ непознаваемы, напоминаетъ кантовское различеніе явленій и вещи въ себѣ; разъясненіе же субъективности пространственной формы воззрѣнія, въ смыслѣ происхожденія ея изъ самаго духа, дается уже прямо въ духѣ кантовской трансцендентальной эстетики. Чрезъ утвержденіе, что все существуетъ въ сознающемъ субъектѣ и для субъекта и что объектъ, порождаемый субъектомъ, тождественъ по природѣ съ

¹ Единая субстанція Спинозы съ атрибутами мышленія и протяженія, въ которыхъ она проявляется, будучи называема въ этомъ случаѣ *natura naturans*, должна соответствовать первымъ двумъ формамъ въ раздѣленіи Эригены, *natura creans non creata* и *natura creans creata*, подъ которыми разумѣются Богъ и существующія въ Немъ идеи, или причины всего духовнаго и матеріальнаго; *natura naturata*, модусы атрибутовъ, или конечныя вещи, есть то же, что *natura creata non creans*. Но философія Спинозы вся развивается съ точки зрѣнія понятія причинности. Для Эригены же Богъ есть не только причина всего, во всемъ проявляющаяся, но и цѣль всего, все къ себѣ влекущая; отсюда въ раздѣленіе природы вводится *natura non creata nec creans* и развивается ученіе о возвращеніи всего къ Богу, которое совершается въ человѣкѣ. Человѣкъ у Эригены не есть только модусъ Абсолютнаго, но образъ Его. О происхожденіи терминовъ *natura naturans* и *natura naturata* у Спинозы отъ Аристотеля и Аверроэса, при отсутствіи зависимости отъ Эригены, ср. Н. Siebeck. Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*. Archiv für Geschichte der Philosophie v. Stein. B. III. 1890. 370—378.

последнимъ, Эригена приближается къ точкѣ зрѣнія субъективизма Фихте, хотя выше и прежде человѣческаго субъекта онъ, слѣдуя, какъ онъ самъ говоритъ, богословію, полагаетъ Божество въ качествѣ самосознательнаго субъекта. Вмѣстѣ съ Шеллингомъ признаетъ онъ первоначальное единство, или даже тождество въ Абсолютномъ идеальнаго и реальнаго, духа и природы, и со всею ясностью и рѣшительностью высказываетъ положеніе Гегеля о тождествѣ вообще мышленія и бытія. Происхожденіе конечнаго міра въ настоящемъ эмпирическомъ видѣ его является и для него, какъ и для названныхъ философовъ, не чѣмъ инымъ, какъ распаденіемъ первоначальнаго единства идеальнаго и реальнаго, переходомъ духа или идеи въ инобытіе. Но это распаденіе имѣло, по нему, мѣсто лишь для сознанія конечнаго субъекта, для человѣка; въ человѣческомъ существѣ произошла, такъ сказать, эмансипація чувственнаго представленія, не отъ безсознательной впрочемъ воли, какъ это признается въ философіи Шопенгауера и Гартмана, но отъ интеллекта, соединеннаго съ волею, и явился, такимъ образомъ, чувственный міръ, какъ представленіе. Въ абсолютномъ же Субъектѣ реальное всегда пребываетъ, по нему, въ единствѣ съ идеальнымъ, какъ тождественный съ нимъ по природѣ моментъ его, такъ что возможность возвращенія реальнаго въ идеальное, природы въ духъ, по отношенію къ человѣческому существу, обуславливается лишь обращеніемъ человѣка къ Абсолютному. Изъ второстепенныхъ мыслителей новѣйшаго времени наиболѣе близка аналогія съ ученіемъ Эригены можно находить у примыкающаго частію къ Шеллингу теософа Баадера, который опредѣляетъ человѣка, какъ говорящій и дѣйствующій образъ Божества, и по которому человѣческое знаніе о вещахъ есть лишь сознаніе божественнаго знанія; сходно частію съ ученіемъ Эригены и ученіе Баадера о паденіи человѣка и слѣдствіяхъ паденія, также о возстановленіи его. Нѣчто аналогическое съ общей концепціей воззрѣній Эригены можно усматривать и въ „панентеизмѣ“ Краузе ¹.

¹ Выставляемое на видъ Кристибомъ сходство Эригены въ нѣкото-

Необходимо однако замѣтить еще разъ по поводу всѣхъ этихъ аналогій, что онѣ могутъ быть проводимы только въ общихъ чертахъ. Хотя Эригена приходитъ къ тѣмъ положеніямъ, которыя развиваются уже въ новой философіи, но приходитъ особымъ путемъ въ сравненіи съ представителями этой философіи. Одинаковыя съ ними положенія стоятъ у него въ иной общей связи и потому естественно имѣютъ въ частностяхъ не вполне тотъ самый смыслъ, какой имѣютъ соотвѣтствующія положенія новыхъ мыслителей. И хотя сами по себѣ указанные аналогіи представляютъ интересъ, но онѣ могутъ только отклонить отъ пониманія дѣйствительнаго смысла воззрѣній философа, если отводить имъ слишкомъ широкое мѣсто или даже руководиться ими при самомъ изложеніи его системы (какъ это дѣлаетъ частію Кристлибъ).

При всемъ этомъ можетъ показаться страннымъ, даже мало вѣроятнымъ и во всякомъ случаѣ трудно объяснимымъ тотъ фактъ, что мыслитель IX вѣка предвосхищаетъ положенія, которыя составляютъ лишь достояніе мысли новѣйшаго времени, хотя бы и нельзя было искать у него точной постановки и яснаго рѣшенія проблемъ новѣйшей гносеологии и метафизики. Но въ данномъ случаѣ, вмѣсто того, чтобы приписывать философу какую-то способность предвѣдѣнія будущаго, лучше обратить вниманіе прежде всего на ближайшія отношенія его къ прошедшему. Усвоивъ воззрѣнія представителей восточной спекуляціи предшествовавшаго времени,

рыхъ пунктахъ съ Шлейермахеромъ, собственно какъ богословомъ, доходящее иногда до тождества въ выраженіяхъ, въ дѣйствительности должно быть относимо лишь къ самому общему значенію и даже частію только къ отрицательной сторонѣ тѣхъ или иныхъ положеній (объ относительномъ значеніи всѣхъ предикатовъ, усвоенныхъ Божеству, Christlieb, 168, 170,—объ изначальной грѣховности всѣхъ индивидуумовъ рода человеческого, 317—318, 322,—о сущности и судьбѣ зла, 388—390, 435). Ближайшій же и положительный смыслъ воззрѣній протестантскаго философа-богослова, иногда прямо отрицательно относящагося къ христіанской догмѣ, на самомъ дѣлѣ вовсе не даетъ основаній настаивать на какомъ либо особенномъ сходствѣ съ ними ученія Эригены, какъ соглашается съ этимъ отчасти и Кристлибъ (322, 435).

онъ стоитъ въ то же время, какъ было показано, на почвѣ воззрѣній и принциповъ августинизма. Но если вѣрны слова историковъ философіи, что вліяніе Августина простирается въ общемъ и на настоящее время, что имъ уже выдвигаются тѣ проблемы, которыя остаются не рѣшенными въ философіи еще и нынѣ, частію же дается этимъ проблемамъ и та постановка, какую онѣ имѣютъ нынѣ, что Августинъ именно есть основатель новѣйшей „метафизики внутреннего опыта“¹,—можно до нѣкоторой степени понять, почему спекуляція Эригены, стремившагося, повидимому, лишь усвоить данныя развившейся подъ вліяніемъ неоплатонизма богословской мысли востока, не представляетъ изъ себя простого воспроизведенія этихъ данныхъ, или возстановленія неоплатонической философіи, но идетъ гораздо далѣе.

Если нужно говорить о значеніи Эригены въ общей исторіи развитія европейской мысли, то, не вдаваясь въ подробныя разсужденія объ этомъ, которыя могли бы имѣть лишь болѣе или менѣе проблематическій характеръ, можно замѣтить вообще, что, занимая въ свое время особое, такъ сказать, промежуточное положеніе между восточомъ и западомъ, по своимъ обоюдостороннимъ, направленнымъ и къ тому и къ другому, интересамъ въ области спекуляціи, Эригена занимаетъ также особое положеніе и въ порядкѣ временъ, находясь какъ бы на границѣ между новымъ и древнимъ временами, поскольку самая эпоха, въ которую онъ жилъ, съ одной стороны, хочетъ быть и является по своей наукѣ,

¹ Н. Ritter. Die christliche Philosophie. I. Göttingen. 1858. 446. Виндельбанъ. Августинъ и средніе вѣка (приложеніе къ Исторіи древней философіи). Спб. 1893. 337—338. Ср. также R. Eucken. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig. 1890. 291: «Если чрезъ внѣшнюю оболочку мы проникнемъ къ самой сущности мыслей, то его (Августина) проблемы суть непосредственно проблемы настоящаго времени — болѣе, нежели какого-либо древняго, даже можетъ быть болѣе, нежели какого-либо новѣйшаго мыслителя, не исключая Канта, Гегеля и Шопенгауера». О «мировомъ» значеніи Августина см. еще O. Willmann. Geschichte des Idealismus. II. Braunschweig. 1896. 231—241, гдѣ приводятся и эти слова Eucken'a.

искусству и вообще культурѣ лишь своего рода эпохой „возрожденія“ прежнихъ классическихъ временъ, но въ то же время, съ другой стороны, выступаютъ на сцену и дѣйствуютъ въ эту эпоху уже новые народы и полагаются основанія новаго порядка вещей. Древній міръ, просвѣщенный явившимся во откровеніе языкомъ Свѣтомъ (Лк. II, 32), теперь уже окончательно завершилъ свое развитіе и долженъ былъ передать свое наслѣдіе новому времени, новымъ народамъ. Въ области спекуляціи, мыслитель, жившій въ эту эпоху, прямую историческую задачу имѣлъ въ томъ, чтобы усвоить по возможности не односторонне результаты предшествующаго развитія мысли въ христіанствѣ на востокѣ и западѣ и попытаться объединить ихъ въ цѣльномъ міровоззрѣніи. Какъ бы исполнителемъ этой задачи и явился Эригена, жившій на западѣ и принадлежавшій западу, но не довольствовавшійся сферой одной западной спекуляціи и при своихъ симпатіяхъ къ греческому востоку всѣ усилія направлявшій къ непосредственному ознакомленію съ произведеніями мысли восточной. При своей природной способности къ спекуляціи и неутомимомъ усердіи въ научныхъ занятіяхъ, при высокомъ достоинствѣ тѣхъ источниковъ, откуда онъ почерпалъ данныя для своей системы, поскольку въ лицѣ представителей восточнаго и западнаго богословія, къ которымъ онъ обращался чаще всего, такъ называемая патристическая философія достигала, можно сказать, кульминаціоннаго пункта,—онъ далъ въ принятомъ имъ опытѣ построенія спекулятивной системы, не смотря на всю незаконченность его въ деталяхъ, неясность и иногда даже видимыя противорѣчія, замѣчательнѣйшее произведеніе, возбуждающее даже удивленіе въ виду достигнутыхъ въ немъ результатовъ. Разумѣется, появленіе мыслителя и его системы, съ столь высокими притомъ качествами, въ соотвѣтствіе какъ бы съ извѣстнымъ историческимъ моментомъ, не было само по себѣ необходимо. Однако въ исторіи духа человѣческаго вообще не могутъ имѣть приложенія законы безусловной физической необходимости. И во всякомъ случаѣ, если выступленіе Эригены съ его философіей, съ извѣстной точки зрѣнія, именно если имѣть въ виду непо-

средственно окружавшую его среду и общій уровень тогдашняго образованія, кажется неожиданнымъ и признается своего рода аномаліею, — съ болѣе широкой точки зрѣнія, по отношенію къ общей исторіи развитія европейской мысли, оно, можетъ быть, и не должно быть разсматриваемо, какъ выходящее изъ предѣловъ послѣдовательнаго, естественнаго и нормальнаго хода этого развитія, какое бы значеніе не имѣли въ этомъ случаѣ личная геніальность мыслителя и различныя, повидимому, случайныя обстоятельства жизни его, содѣйствовавшія ему въ осуществленіи его стремленій (самъ Эригена, напримѣръ, какъ было уже замѣчено, видитъ дѣйствіе Промысла въ томъ, что ему попало какъ-то въ руки произведеніе св. Максима *De ambiguis*).

Трудно сказать, какое направленіе и какой видъ приняло бы дальнѣйшее развитіе спекулятивной мысли въ западной Европѣ, если бы въ основу его положены были въ большей или меньшей степени въ позднѣйшее время, послѣ Эригены, тѣ стремленія, которыя воодушевляли Эригену, и тѣ положительные результаты, которыхъ онъ достигъ, т. е. если бы на западѣ въ послѣдующее время болѣе или менѣе живо сознавалась потребность обращаться къ „чистѣйшимъ и обильнѣйшимъ“ источникамъ греческаго востока въ богословіи и философіи и почерпать оттуда непосредственно, какъ это дѣлалъ въ свое время Эригена, не заключаясь въ сферу римской ортодоксіи, и если бы концепціи самого Эригены, которыми философъ IX вѣка антиципировалъ новѣйшихъ философовъ, сдѣлались достояніемъ, по крайней мѣрѣ, научнаго-сознанія въ средніе вѣка и были разработаны и разъяснены методически и безъ предубѣжденія. Этого на дѣлѣ не случилось. При рѣзко проявившемся именно съ IX вѣка, со времени жизни Эригены, антагонизмъ между западомъ и востокомъ, какъ жизнь запада вообще, такъ въ частности и западная наука, развивалась вдали отъ прямого вліянія востока и лишь въ исходѣ среднихъ вѣковъ, въ XV столѣтіи, обнаружился на западѣ живой интересъ къ греческому языку, греческой литературѣ и философіи, когда сами греческіе ученые стали приходить на западъ, особенно послѣ взятія Константинополя

Турками, при чемъ вызванное этимъ обстоятельствомъ оживленіе мысли и стремленіе освободиться отъ узъ схоластики и было однимъ изъ ближайшихъ предвѣстниковъ появленія новой философіи. Задачей для схоластики въ средніе вѣка было оправданіе и систематизація собственно догматовъ католической церкви. Обращеніе къ Грекамъ и свобода мышленія, проповѣдуемая Эригеною, его своеобразныя мнѣнія, несогласныя съ общепринятыми ученіями, не могли встрѣтить сочувствія въ представителяхъ латинской церкви, и папство, въ концѣ концовъ, наложило свою тяжелую руку на главное произведеніе философа, приговоривъ его къ немедленному и повсюдному уничтоженію въ то самое время, когда произведеніе это начало, повидимому, находить распространеніе, непосредственно предъ эпохой разцвѣта схоластики.

Родоначальникомъ западной схоластики, а также развивавшейся параллельно съ ней, частію въ качествѣ реакціи противъ нея, мистики, Эригена не можетъ быть признанъ, хотя бы въ томъ общемъ и отдаленномъ смыслѣ, въ какомъ признаетъ это Штауденмайеръ, уже въ виду общаго характера его спекуляціи и содержанія его системы. Въ этомъ согласны между собою и католическій и протестантскій авторы наиболѣе обстоятельныхъ изслѣдованій объ Эригенѣ и его системѣ, Губеръ и Кристлибъ ¹. Эригена пытается установить, по-

¹ Huber, 430—432. Christlieb, 445—451. Губеръ, между прочимъ, сравниваетъ значеніе и судьбу Эригены (на западѣ) съ значеніемъ и судьбою Оригена (вообще въ христіанскомъ мірѣ) и, признавая, что онъ возвышается въ своихъ воззрѣніяхъ надъ послѣднимъ и болѣе приближается къ духу христіанства, который однако, въ концѣ концовъ, никогда не можетъ найти совершеннаго выраженія для себя въ системѣ «натурализма» и неизбѣжной закономѣрности, утверждаемой по отношенію къ божественной жизни и дѣятельности,—полагаетъ, что «въ интересахъ христіанскаго духа случилось то, что идеи Эригены не встрѣтили одобренія со стороны Рима», ибо благодаря этому позднѣйшіе великіе мыслители среднихъ вѣковъ могли вступить на новые пути, идя которыми они могли правильнѣе отнестись къ потребностямъ этого духа. «Было лучше, говорить онъ, чтобы Эригена подвергся церковной цензурѣ, дабы онъ, богатствомъ своей для среднихъ вѣковъ во всякомъ случаѣ великой учености, своей острой діалектики и спекулятивнаго глубокомыслія, не тяготѣлъ надъ схоластиками своимъ импонирующимъ авторитетомъ, но дабы по-

добно схоластикамъ, ближайшую связь между религіей и философіей, даже отождествляетъ ихъ. Но онъ имѣетъ дѣло съ инымъ матеріаломъ, нежели схоластики, и, какъ философъ, преслѣдуетъ инныя цѣли въ сравненіи съ ними. Для западныхъ мистиковъ Эригена имѣлъ большое значеніе, но лишь своимъ переводомъ Діонисія, частію, можетъ быть, комментариемъ на него, но не собственными воззрѣніями. Самъ онъ констатируетъ точку зрѣнія мистическаго созерданія Абсолютнаго, къ какому стремится мистика, но не занимается методикою мистики въ собственномъ смыслѣ, а пытается въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“, при предположеніи указанной точки зрѣнія, на раціональныхъ основаніяхъ развитъ цѣльную систему религіозной философіи.

Въ общемъ Эригена является спекулятивнымъ мыслителемъ, философомъ, разсуждающимъ о предметахъ религіи, въ духѣ новѣйшаго времени, и какъ философъ, онъ съ своей спекуляціей представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ какъ бы уже начальный пунктъ новаго времени. Въ то же время, при своей непосредственной зависимости отъ богословія предше-

слѣдніе направлены были на новые пути при усвоеніи содержанія христіанскаго ученія». Нужно однако, прежде всего, по поводу сопоставленія Эригены съ Оригеномъ замѣтить, что оригенизмъ во всякомъ случаѣ имѣлъ *de facto* гораздо большее значеніе въ исторіи развитія христіанской мысли въ свое время, нежели какое имѣли воззрѣнія Эригены и вообще его научная дѣятельность на западѣ въ средніе вѣка. Что же касается предположенія, будто осужденіе философіи Эригены со стороны Рима было полезнымъ въ исторіи развитія христіанскаго духа, такъ какъ будто бы иначе авторитетъ Эригены сталъ бы подавлять схоластиковъ, то едва ли авторитетъ мыслителя, который самъ же требуетъ критическаго отношенія къ авторитетамъ и примѣненія къ нимъ критерія разумности, на самомъ дѣлѣ могъ представлять какую либо серьезную опасность въ этомъ отношеніи. И едва ли папскіе декреты и аристотелевская философія приводили ортодоксальныхъ схоластиковъ на лучшіе пути въ дѣлѣ пониманія христіанской истины, нежели на какіе могло вести ихъ обращеніе къ восточнымъ отцамъ и большая свобода спекулятивныхъ построеній, характерныя для Эригены, какъ мыслителя. Во всякомъ случаѣ, для свободной дѣятельности ума въ средніе вѣка, при господствѣ авторитетовъ папы и Аристотеля, и безъ того оставалось такъ мало простора что самъ Губеръ желалъ бы средневѣковой эпохѣ большей свободы въ этомъ отношеніи.

ствовавшей ему эпохи, онъ есть какъ бы завершительный пунктъ предыдущаго развитія мысли, находясь въ гораздо болѣе близкихъ отношеніяхъ къ патристическому времени и къ неоплатонической философіи, нежели въ какихъ стоитъ къ нему самому средневѣковая эпоха ¹. Средніе вѣка раздѣляютъ его и новѣйшихъ мыслителей, будучи временемъ воспитанія западнаго ума и подготовкой къ новому и самостоятельному рѣшенію тѣхъ проблемъ, рѣшить которыя пытался уже философъ IX вѣка.



¹ Huber, 430. Christlieb, 465.

Дополненія и поправки.

Стр. VII—XIn.

Къ поименованнымъ разсужденіямъ объ Эригенѣ нужно еще присоединить: L. Traube. Monumenta Germaniae historica. Poetae latini aevi Carolini. T. III. Berolini. 1896. 518—526. M. Baumgartner. Scotus, Joh. Erigena. Artik. in Wetzler u. Welte's Kirchenlexicon. X². 1897. 2133—2140. C. J. Webb. Scotus Erigena, «de divisione naturae». Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. II. 1892. 121—137 (не претендуетъ на значеніе научнаго изслѣдованія). R. L. Poole. Scotus, or Erigena. Art. in Dictionary of national biography. Ed. by Sidney Lee. Vol. LI. London. 1897. 115—120.—У Chevalier указывается, какъ трактующее объ Эригенѣ, сочиненіе: Baumgarten—Crusius. De theologia Scoti. Jena. 1826. Но по Гагенбаху, оно относится къ Іоанну Дунсу Скоту. K. B. Hagenbach. Lehrbuch der Dogmengeschichte Leipzig. 1867⁵. § 151,¹⁰. S. 329. Боннскаго анонима (1845) Бахъ именуетъ въ одномъ мѣстѣ, вѣроятно, лишь lapsu memoriae, Мёллеромъ. J. Bach. Dogmengeschichte des MA. 1873. I. 269²⁴. Пуль, напротивъ, предполагаетъ, но несправедливо, что явившееся въ Боннѣ сочиненіе принадлежитъ Флоссу. Poole, l. c. 120.

23.

Въ послѣднее время правильною, первоначальною формою имени ирландскаго философа стали признавать не Ierigena, а Eriigena, основываясь именно на свидѣтельствѣ наиболѣе древнихъ рукописей перевода Діонисія, у Флосса не упоминаемыхъ. Таковы cod. Berolin. 46 (olim Bituric.) в. X и cod. Bernens. 19 в. X—XI, и вообще, по Траубе, кодексы такъ называемой у него франкогалльскаго фамиліи (ср. ниже, дополн. къ стр. 221). Eriigena=Scottigena, или собствен-

но=Hibernigena, изъ ирландскаго Eriu, Ирландія, и греческаго gena, по ирландски должно бы быть Eirindach. L. Traube. (O Roma nobilis). Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften. B. XIX. München. 1892. II Abth. (1891). 360—361; также Poetae. III. 1896. 518—519. Cf. C. Bäumker въ Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie v. Commer. VII. 1893. 346; VIII. 1894. 222. Между прочимъ, еще Гэль, замѣчая противъ чтенія Heruligena, что «omnes codices mss. uno quasi ore ei contradicunt, et perpetuo prae se ferunt aut Erigenam aut Eriugenam», говорятъ далѣе: «Saepius in antiquis libris Erigena dicitur quam Erigena; certe in codice ultimae antiquitatis (qui nunc servatur in Bibliotheca collegii S. Trinitatis Cantabr.), quo usus est Usserius Armachanus, et ego quoque, scribitur Erigena, non Erigena. Ita quoque Suffridus Petri, ita in suis reperit Dionysius Petavius, ita Philip. Labbeus»; съ производствомъ имени Эригены отъ Eriu онъ однако не соглашается, потому что, по его мнѣнію, въ такомъ случаѣ это имя должно бы имѣть форму Erinigena, и выводить его изъ названія мѣстечка Eriuven, или области Ergene (Eryug, Ereinuc) въ Англіи. Floss, с. 94—95. Гилл, хотя знаетъ, повидимому, только два позднѣйшіе, указанные Флоссомъ, манускрипта съ чтеніемъ Eriugena, тѣмъ не менѣе отдаетъ ему предпочтеніе предъ Ierugena («as being a far simpler and more natural form») и замѣчаетъ, что Eriu есть древнѣйшій именительный падежъ и эта форма, благодаря окончанію на гласную, была болѣе удобна для сложенія, нежели родит. падежъ Erip. Nealy, 578. (О названіи insula sanctorum, по ирландски Inis na Naomh, cf. 631). Пуль признаетъ, что Eriu въ формѣ Eriugena несомнѣнно происходитъ отъ Erip; но въ то же время находитъ, что другая форма, Ierugena, внушаетъ мысль о происхожденіи Ieru отъ ἱερός. Poole. Dict. of nat. biography. LI. 1897. 115—116. Въ дѣйствительности, если форма Eriugena есть древнѣйшая и подлинная форма имени Іоанна Скота, всетаки остается неяснымъ, какимъ образомъ могла произойти изъ нея форма Ierugena, встрѣчающаяся почти во всѣхъ кодексахъ другихъ фамилій, по Траубе, кромѣ франкогалльской (въ codd. Vat. 177 и 176 s. XIV надписанія нѣтъ, Floss, 1035, и не видно, гдѣ должно стоять въ нихъ Ierugena, Floss, § 17, р. XIX; нѣтъ заглавія и въ cod. Cassin. 221 XI). Erigena у Сигиберта и Eriugena въ надписаніи на cod. Paris. 13386 X De praedestinatione отъ XV в. могутъ быть объясняемы изъ Eriugena при предположеніи пропуска буквъ п или і; не совсѣмъ понятно чтеніе Eurigena у Сигиберта въ

нѣкоторыхъ спискахъ его произведенія (cod. Gemblac. sec. XII in-
untis, cod. Affligemensis, scriptus ante a. 1189; cf. Fabricius, l. c.,
Migne, s. l. t. 160, c. 568), если оно не стоитъ вмѣсто Eriugena.
Eriugena у Тритемія едва ли не ведетъ начало отъ Сигиберта; отъ Три-
темія могли заимствовать эту форму другіе (Usserius, 1632; Gale).

32.

Объ ирландскихъ ученыхъ IX в., переселившихся на континентъ,
ср. Traube. Abhandlungen. 332 ff.: Dungali; 338 ff.: Sedulius Scotus,
etc. cf. 350 ff.

142.

Въ близкихъ отношеніяхъ къ Скотамъ находился, повидѣмому, преем-
никъ Пардула по лаонской кафедрѣ, Гинемаръ (856—871, † ок. 882),
племянникъ Гинкмара реймсскаго, обладавшій самъ въ большей или
меньшей степени ученостію и подвергавшійся, напр., упрекамъ со сто-
роны своего дяди (870) за употребленіе «Scottica, Graeca, barbara»
(verba) (ed. Sirm. II, 547). По предположенію Траубе, онъ именно и
упоминается въ греческихъ «стихахъ» Эригены (Floss, V, 1, 16;
Traube, III, x), сохранившихся въ лаонской рукописи, которая, мо-
жетъ быть, посвящена или адресована была ему же. Къ лаонскимъ
Скотамъ долженъ быть отнесенъ, кромѣ Мартина († 875), еще Фер-
гусъ, другъ Седулія Скота (Fergus, можетъ быть = Fregus, который
упоминается вмѣстѣ съ Пардуломъ епископомъ въ cod. Abrinc. 235 =
2940, cf. 21, прим.). Traube. Abhandlungen, 362—363. Poetae. III,
5181, 5194. Не есть ли и церковь, украшеніе которой описывается
Эригеною въ стихотвореніи, изданномъ въ цѣломъ видѣ у Траубе (IX;
Floss, IV, 1), именно лаонскій храмъ въ честь Божіей Матери (cf.
Traube. Poetae. III, 526e)?

162.

По вопросу о послѣднихъ дняхъ жизни Эригены Траубе первоначаль-
но (1891) склонялся къ мысли о возможности переселенія его въ
Англію. Признавая приписываемую Эригенѣ эпитафію Гинкмару реймс-
скому (X, 553) написанною именно въ годъ смерти послѣдняго († 882)
онъ выводилъ отсюда, что до этого, по крайней мѣрѣ, времени Эри-
гена былъ во Франціи, а въ 883 году могъ уже уйти въ Англію.
Traube. Abhandlungen, 363. Но при изданіи стихотвореній Эригены
(въ 1896 г.) онъ уже съ рѣзкостію отвергаетъ это мнѣніе, котораго

держался прежде, по его словамъ, потому, что не усматривалъ еще, что эпитафія Гинкмару написана была при его жизни, и рѣшительно утверждаетъ, что повѣствованія о призваніи Эригены въ Англію и обстоятельствахъ смерти его тамъ суть «чистыя басни и представляютъ или просто позднѣйшее измышленіе, или не относятся къ Іоанну Скоту, но къ (Іоанну) Саксонцу» (— — *meras esse fabulas, vel aut a posteris aperte conficta, aut non referenda ad Iohannem Scotum, sed Saxona*). Какихъ-либо серьезныхъ основаній для столь рѣшительнаго заявленія онъ однако не приводитъ, замѣчая только, что Ассеръ говоритъ собственно объ Іоаннѣ Саксонцѣ, а Вильгельмъ, которому слѣдуютъ всѣ другіе, смѣшиваетъ трехъ Іоанновъ, которыхъ современники признавали за «мудрѣйшихъ» мужей. Заимствуя данныя для своего разсказа изъ разныхъ источниковъ (1. Ассеръ, 2. Альфредъ въ предисловіи къ переводу *Cura pastoralis*, 3. Анастасій, 4. Иво, 5. вѣкоторые анекдоты, обращавшіеся между учеными людьми того времени, 6. эпитафія) и комбинируя ихъ, Вильгельмъ прибавляетъ, по мнѣнію Траубе, повидному, нѣчто и отъ себя: объ обстоятельствахъ смерти философа онъ нигдѣ не читалъ, но, будто бы, воспроизвелъ (!?) лишь исторію, разсказанную Сенекой («*commentus esse videtur ad rem a Seneca [de clementia 15 ed. Gertz pag. 172, 23, cf. Isidor. origg. VI 9 in Reifferscheidii Suetonio p. 131, 1] memoriae traditam*»; сообщеніе Сенеки cf. 1. с.: *Trichonem equitem Romanum memoria nostra, quia filium suum flagellis occiderat, populus graphiis in foro confodit*). Poetae. III, 522. Противъ достовѣрности разсказа Вильгельма высказывается и Баумгартнеръ, склоняющійся къ признанію тождества двухъ Іоанновъ Ассера, вообще же слѣдующій Губеру. Baumgartner. Art. «Scotus, Joh. Erigena», въ KL² X. 1897. 2137 — 2138. Пуль въ статьѣ объ Эригенѣ въ «Словарѣ національной біографіи», ссылаясь на свое прежнее изслѣдованіе, продолжаетъ, напротивъ, держаться мнѣнія, что Вильгельмъ основывался въ своемъ повѣствованіи на подлинномъ (*genuine*) преданіи своего монастыря, хотя, можетъ быть, не всѣмъ деталямъ его разсказа нужно придавать историческое значеніе. Ассеръ же, по нему, даже намѣренно, повидному, хочетъ отличить въ своей исторіи Іоанна Старосаксонца (*Monum. historica britannica. Vol. I. 493C*) отъ другого Іоанна, пришедшаго изъ Галліи съ Гримбальдомъ (487B). Poole. Dictionary of national biography. LI. 1897. 118. *Registrum malmesburiense. I—II (Rerum britannicarum medii aevi scriptores. 72—73)* не представляетъ, повидному, какихъ-либо данныхъ для уясненія спорнаго вопроса.

191.

Небезынтересная, хотя мѣстами не соответствующая дѣйствительности, замѣтка Гаутберта († 970—975?) о преемствѣ представителей западныхъ школъ отъ VII в. до половины X (cf. Bethmann. Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. B. X. 1851. 333; L. Müller. Rheinisches Musaeum. 1867. 634—637) въ послѣднее время напечатана Делилемъ. L. Delisle. Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale. (Notice sur les mss. originaux d'Adémar de Chabannes). T. XXXV, p. 1. Paris. 1896. 311—312. Cf. «Recapitulatio nominum: Theodorus monachus et abbas Adrianus Aldelmo instituerunt grammaticam artem. Aldelmus, Bedam. Beda, Rhabbanum. Rhabbanus, Alcuinum. Alcuinus, Smaragdum. Smaragdus, Theodulfum. Theodulfus, Iohannem et Heliam reliquit, sed non imbuunt. Elias, Heiricum. Heiricus, Hucbaldum et Remigium. Remigius, Gerlannum episcopum. Gerlannus, Guidonem, episcopum Autisiodorensium». Выше названы еще, какъ преемники Ремигія (eminentiores): Gauzbertus, Dauch Brittigena, Ambrosius, Israelis praeceptor auditoris, Egroalis, Gonno.

21n.

Aldelmus, «братъ Іоанна Скота», упоминаемый въ cod. Paris. 12949 (=S. Germ. 1108, olim 442), неправильно, по Траубе, сопоставляется у Питры съ Adhelmus philosophus, котораго называетъ Thomas Captratinus; у послѣдняго имѣется въ виду Aldhelmus, episcopus schireburnensis. Traube. Poetae. III, 5191. Относительно Fregus'a ср. выше (къ 142).

221.

Траубе различаетъ 3 фамиліи манускриптовъ, которые содержатъ переводъ ареопагитскихъ твореній, сдѣланный Эригеною: 1) франко-галльскую, ведущую начало отъ Анастасія Библіотекаря, который исправилъ, будто бы, въ 860 г. переводъ Эригены и приложилъ къ нему переведенныя имъ самимъ съ греческаго схоліи, также свое письмо къ Карлу Лысому; 2) итальянскую, обязанную своимъ происхожденіемъ, по догадкѣ, Іоанну, герцогу Кампаніи, который приказалъ переписать творенія Діонисія въ X в., причемъ оригиналомъ послужилъ экземпляръ первой фамиліи; 3) германскую, имѣющую въ основѣ ма-

вускриптъ, писанный въ XI в. монахомъ пзъ монастыря св. Эммерама въ Регенсбургѣ Отло (Othlo), который имѣлъ предъ собою списокъ второй фамиліи. Последнія двѣ фамиліи отличаются отъ первой тѣмъ, что въ нихъ нѣтъ приложеній, сдѣланныхъ Анастасіемъ и имя переводчика читается «Ierugena», а не «Eriugena»; сверхъ того въ кодексахъ германской фамиліи къ переводу прилагается стихотвореніе противъ Рима. Къ франко-галльской фамиліи относятся кодексы: Berolin. 46 (olim Bituric.) X. Florent. bibl. Laur. plut. LXXXIX sup. 15—XI, Berpens. 19 X—XI, Abrincens. XII, Darmstadt. (olim Colon.) XII; экземпляръ этой же фамиліи пользовался Гуго, комментировавшій Діонисія (cod. Paris. 1619, Tolos. 150, Cantabrig. coll. corp. Christi 314) и Іоаннъ Saracenus, переработавшій переводъ Скота вмѣстѣ съ схоліями и вновь издавшій (cod. Carnot. 131, Tolos. 151; cf. V. Rose. Die Handschriftenverzeichnisse der königl. Bibliothek zu Berlin. B. I. Berlin. 1893. 68: Laur. S. Cr. 1. 13, 1. 2. 3, Troyes 1094 etc.). Къ итальянской: Bamberg. B IV 8 XI—XII, Bamberg. B IV 7 (съ перваго), Cassin 221 XI; (сюда же, повидному, нужно, отнести и описанный въ Xenia Bernardina II. Die Handschriftenverzeichnisse. I. Wien. 1891. 381, cod. 236 XII, съ Ierugena и безъ всякихъ приложеній). Къ германской: Monac. 14137 (S. Emmerami) XI, Vindob. 754 XII, Monac. 22037 (S. Benedicti in Wessobrun) XII, Vindobon. 971 (olim Salisb.) XIII, Vatic. 176 XIV, Monac. 6909 (olim Fürstenfeld.). Первое изданіе 1503, часто потомъ повторявшееся, сдѣлано съ 1-й фамиліи; Флоссъ въ новѣйшемъ изданіи слѣдовалъ списку Отло. Traube. Poetae. III, 525. 555.—На самомъ дѣлѣ происхожденіе какъ первой фамиліи, такъ, вѣроятно, и двухъ послѣднихъ, близкихъ одна къ другой и производимыхъ у Траубе изъ первой, нужно представлять нѣсколько иначе, нежели какъ онъ представляетъ. Анастасій Библиотекаръ, по Траубе, не только дополнилъ переводъ Эригены схоліями и приложилъ къ нему свое письмо, но и исправилъ его въ 860 г.; этотъ исправленный и получившій одобреніе папы Николая переводъ, по его мнѣнію, и былъ отосланъ въ Галлію и его-то мы имѣемъ, прежде всего, въ кодексахъ франко-галльской фамиліи (cf. 520з). Но въ какомъ видѣ состоялась аппробація перевода Эригены въ Римѣ при Николаѣ I (если она имѣла мѣсто) и былъ ли отправленъ тогда же аппробированный экземпляръ въ Галлію, объ этомъ въ дѣйствительности ничего неизвѣстно. Поводомъ и единственнымъ основаніемъ думать, будто Анастасій исправлялъ переводъ Эригены является въ данномъ случаѣ для Траубе, повидному, лишь то обстоятельство, что у Гинемара въ сочиненіи о предопредѣленіи 859—860 г. приводятся въ 4 мѣстахъ цитаты изъ

Діонисія: такъ какъ онѣ, по словамъ Траубе, «иногда согласны съ текстомъ Іоанна, какой мы читаемъ вынѣ, иногда разногласятъ», то онѣ должны, по его предположенію, «повидимому, представлять текстъ Іоанна, или еще неотдѣланный окончательно, или, что вѣроятнѣе, еще неисправленный Анастасіемъ» (*aut extrema manu nondum repositum aut, quod veri similis est, ab Anastasio nondum emendatum*); Траубе приводитъ при этомъ для примѣра текстъ С. h. XV изъ Гинкмара и Эригены на ряду съ греческимъ (τὸ γὰρ αἰσθητὸν — — πλησιάζουσιν). Траубе, 521з. Но именно сопоставленіе какъ этой, такъ и другихъ, встрѣчающихся у Гинкмара цитатъ съ текстомъ перевода Эригены (ср. у насъ 46—48 прим.) и доказываетъ съ наглядностію, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ двумя лишь редакціями одного перевода, исправленнаго и исправленнаго, а съ двумя совершенно различными переводами: тексты всюду лишь разногласятъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Цитаты у Гинкмара представляютъ, по всей вѣроятности, какъ было замѣчено, не что иное, какъ отрывки изъ перевода Гильдуина, несомнѣнно существовавшего, но не нашего распространенія. Ср. Standenmaier. J. Sc. Erigena. 163з. О дѣйствительныхъ отношеніяхъ Анастасія къ переводу Эригены можно судить по письму его Карлу Лысому 875 года и по замѣчаніямъ, встрѣчающимся между переведенными имъ и приложенными къ переводу Эригены греческими схоліями. Изъ письма Карлу видно, что Анастасій вообще совсѣмъ не бралъ на себя труда исправленія сдѣланнаго Эригеною перевода, а ограничился именно лишь тѣмъ, что написалъ схолія на поляхъ готоваго перевода; тамъ, гдѣ онъ видѣлъ разногласіе между переводчикомъ и греческими схоліастами въ пониманіи того или другого выраженія, онъ только замѣчалъ объ этомъ, по его словамъ, въ самыхъ схоліяхъ, но не измѣнялъ, очевидно, текста перевода. Cf. Anastasii epist. Migne s. l. t. 122, c. 1027—1028: Sane ubi a verbis interpretis scholia ipsa dissentire vidi, ut lector, quid de apposita lectione interpret senserit, quid scholion insinuet, indifficuler (al. indifficiliter) agnoscat, et verba interpretis scholio inserui, et, qualiter ea scholii compositor praetulerit, innui. Самая латинская глосса къ твореніямъ Діонисія, ведущая начало отъ Анастасія и интересная, по словамъ Розе, именно по встрѣчающимся въ ней собственнымъ замѣчаніямъ Анастасія, касающимся греческаго текста и отношеній самого Анастасія къ переводу Эригены, хотя находится во многихъ рукописяхъ, къ сожалѣнію нигдѣ доселѣ не напечатана. Rose. 66—68. (Розе приводитъ нѣкоторыя мѣста изъ cod. Beol. 46. Изданіе этой глоссы было бы важно и въ томъ отношеніи, что дало бы возможность выдѣлить изъ ряда другихъ схолій

св. Максима, отмѣченныя у Анастасія знакомъ креста. Rose, 67). Такимъ образомъ, если въ основѣ такъ назыв. франко-галльской фамиліи лежитъ кодексъ, бывшій въ рукахъ Анастасія, то не исправленный имъ въ 860 г. и тогда же отосланный во Францію, а только дополненный схоліями и отправленный Карлу Лысому съ письмомъ уже въ 875 г. — Вторая фамилія произошла, по предположенію Траубе, отъ одного изъ экземпляровъ первой въ X в., а отъ нея въ свою очередь произошла третья. Но если главное отличіе этихъ фамилій отъ первой заключается въ отсутствіи въ нихъ дополненій, сдѣланныхъ Анастасіемъ, если, между тѣмъ, кодексъ съ дополненіями явился въ свѣтъ лишь къ 875 г., тогда какъ экземпляры перевода Эригены безъ дополненій существовали, по крайней мѣрѣ, съ 860, то очевидно, гораздо естественнѣе видѣть въ кодексахъ такъ назыв. у Траубе итальянской (а затѣмъ и германской) фамиліи прямо копія экземпляровъ послѣдняго рода и имѣть нужды предполагать, чтобы вообще когда-либо впослѣдствіи редакція Анастасія подвергалась сокращенію со стороны переписчиковъ и сдѣланныя имъ дополненія были сочтены излишними. Между прочимъ, самъ Анастасій указываетъ, повидимому, что онъ имѣлъ предъ собою (въ Италіи) еще нѣсколько списковъ перевода Діонисія помимо того, на которомъ написаны были имъ схоліи. Cf. Rose, 68. Cod. Berol. 46 f. 7^b: *Ergo ihm invocantes* (C. h. I). *Nic quidam mendosi codices pro «ergo» «non ergo» habent. cum graecus codex «ο ο κ ο ο ν» habeat. quod ergo significat sicut ante nos quoque disertissimi testantur interpretes.* Кодексъ, писанный Отло, родоначальникъ третьей фамиліи, едва ли не стоитъ въ связи именно съ этими, упоминаемыми Анастасіемъ *mendosi codices*. Ср. у Флосса варианты въ изданіи перевода Діонисія, с. 1037^{as}: ВН (=Монах. 137 XI, Fürstenfeld. 9 XV): *Nos ergo*; ср. и далѣе всюду ВН. Существовало ли чтеніе *Ierugena* въ кодексахъ безъ дополненій Анастасія уже въ IX вѣкѣ, на ряду съ чтеніемъ *Eriugena* въ кодексѣ Анастасія, неизвѣстно. Выясненіе исторіи и взаимныхъ отношеній кодексовъ перевода Діонисія было бы интересно, между прочимъ, потому, что могло бы вести къ уясненію происхожденія различныхъ формъ имени Эригены.

У Траубе указываются слѣдующіе кодексы перевода *Ambiguorum*: Armament. Paris. 237 IX (olim S. Martini a Campis prope Parisios; Cat. I, 128), Mazarin. biblioth. 561 IX (olim Gorziensis; Cat. I, 226), Mabilionis. Traube. Poetae. III. 526.

244.

De praedestinatione. Cod. Corb.=Paris. 13386.

27.

De divisione naturae внесено было въ индексъ въ 1685 г. не при Григоріи XIII (1572—1585), какъ указываетъ Christlieb, 444, заимствуя дату 1685 изъ Флосса (Floss, 441—442), но при Иннокентіи XI (1676—1689). Cf. Anders, 57.

32п.

Новѣйшее изданіе стихотвореній Эригены, принадлежащее Траубе (Monum. germ. hist. Poetae. III, pars 2, fascic. 2. Berolini. 1896. 527—553, cf. 518—526, 554—556, 757), не присоединило въ сущности почти ничего новаго къ тому, что извѣстно было уже ранѣе и было издано у Флосса. Только стихотвореніе о построеніи церкви въ честь пресвятой Дѣвы, изъ котораго у Флосса напечатанъ былъ лишь конецъ (S. IV, 1, vv. 78—101), издано теперь въ цѣломъ видѣ (Traube, IX, p. 550—552); присоединена также къ числу стихотвореній Эригены состоящая изъ двухъ строкъ и имѣющая характеръ памфлета эпитафія Гинкмару, усвояемая Эригенѣ въ одной рукописи X в. (cod. Vatic. reg. Christ. 240, olim Nicolsburgensis. Hoc epitaphium composuit Johannes Scotus, licet sapiens, hereticus tamen: «Hic jacet Hincmarus cleptes vehementer avarus: Hoc solum gessit nobile, quod periit»; безъ упоминанія объ авторѣ въ cod. Monac. 14569 XI. Traube, X, 553). На ряду съ цѣлыми латинскими стихотвореніями изъ ватиканскихъ кодексовъ (II, 527—540, IV, 543—545, у Флосса Sect. I, II), Траубе помѣщаетъ въ своемъ изданіи и отдѣльныя греческія слова и фразы изъ стихотвореній не сохранившихся, пользуясь глоссами на эти стихотворенія и греческими упражненіями Мартина, находящимися въ cod. Laud. 444, и пытаясь до извѣстной степени реконструировать порядокъ, въ какомъ стихи должны были слѣдовать въ собраніи ихъ, сдѣланномъ самимъ Эригеною, или друзьями его (III, 540—542, V, 545, cf. 523—524, у Флосса Sect. V, 1; №№ 17 и 18 у Флосса, писанныя, по Траубе, ученикомъ Мартина, см. между Carmina Scottorum, 697; между прочимъ, предполагая, что греческое двустипіе, гдѣ упоминаются Іоаннъ и Ліудонъ, не принадлежатъ Эригенѣ, а написано, можетъ быть, Мартиномъ, Траубе думаетъ, что подъ Іоанномъ нужно

разумѣть здѣсь не кого иного, какъ Эригену, названнаго «слагоу римскаго народа», можетъ быть, за переводъ на латинскій языкъ Діонисія; о лаонскомъ кодексѣ ср. Traube. *Abhandlungen*. 362—363). Направленное противъ Рима стихотвореніе, которое помѣщается въ качествѣ приложенія къ переводу Діонисія въ рукописяхъ германской фамиліи (Floss, с. 1194=р. XXIII, ср. у насъ 442) и обычно признается за произведеніе Эригены, хотя иногда приписывается неизвѣстному римскому автору конца VII в., на самомъ дѣлѣ написано, по Траубе, какимъ-то неаполитанскимъ грамматикомъ немного спустя послѣ 878 г., что Траубе обѣщаетъ доказать въ другомъ мѣстѣ. Traube, 554—556. Не принадлежатъ Эригенѣ усвоенныя ему нѣкоторыми *Integumenta*, 249 двустиниѣ, представляющихъ аллегорическое толкованіе *Метаморфозъ* Овидія (Gaston Paris, L. Sudre, Elwald); они явились, по Траубе, не ранѣе XIII в. (Ed. Paris. 1509 или 1599?). Traube, 526s.

331.

Prisciani versio. Cod. Corb.=Paris. 13386. Ed.: Bywater. *Prisciani Lydi quae extant. Berol.* 1886. Traube, 523z; cf. *ibid.* замѣчаніе о τὸ πᾶνλον Θεοφράστου.

341.

Commentarius in Capellam. Codd.: S. Germ. 1110 IX (olim 589)=Paris. 12960 (cf. B. Hauréau. *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque nationale. T. II.* Paris. 1891. 136—140), Berlin. 179 X (=Philipp. 1817=Claromont. 718; cf. Rose. I, 395—397; cf. Labbe, Pitra?), Cottonian. (cf. Gale), Abrinc. 2958 (240?) (cf. Ravaisson), Cantabrig. Cf. E. Narducci. *Intorno ad un comento inedito di Remigio d'Auxerre al «Satyricon» di Marziano Capella e ad altri commenti al medesimo «Satyricon».* *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, pubblicato di B. Boncompagni. T. XV.* Roma. 1882. 523—527, 530, 564.

34.

Кромѣ а) перевода Присціана и b) комментарія на Капеллу съ вѣроятностію можно приписывать Эригенѣ еще:

с) *Excerpta Macrobiani de differentiis et societatibus graeci latineque verbi*, сохранившіяся въ отрывкахъ, изданныхъ въ новѣйшее время Кейлемъ. *Codd.*: 1) Paris. 7186. 2) Vindob. 16 (olim Bobbiens.)

3) Vindob. 17 (olim Bobbiens.). 4) Laudun. 444. Ed.: H. Keil. Grammatici latini. Vol. V. Lipsiae. 1868. 599—655 (cf. 595—598). Въ парижскомъ кодексе имѣется приписка: *explicuit defloratio de libro ambrosii macrobii theodosii quam iohannes carpserat ad discendas gregorum verborum regulas*. Эксерпторомъ считали Эригену уже Pithou и Labbe; съ ними соглашается болѣе или менѣе и Кейль. Keil, 595. Cf. Traube. Poetae. III, 5181. Не Эригеною ли составленъ и находящійся въ cod. Laud. 444 греко-латинскій глоссарій (ср. стр. 63 прим.)?

d) Vita Boetii, одна изъ 6 версій тѣхъ краткихъ свѣдѣній о Боэціи, которыя помѣщаются въ рукописяхъ предъ сочиненіемъ *De consolatione philosophiae* (запимаетъ въ изданіи Пейпера всего 20 строкъ). Codd.: Gothanus 103 et 104 s. XI—XII (olim Halesbrunnensis, postea monast. Trium Fontium), Bamberg. F. 7=M IV 2 s. XI, Bernens. 421 XI—X, Florent. (Laurent.) XII (cf. Bandini, III, 166, XIX), Paris. 6640, Victorin. 200, Victorin. 751. Edd.: Ch. Jourdain. Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Treveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce. Paris. 1861. p. 16. R. Peiper. Boetii Philosophiae consolationes. Lipsiae. 1871. Praefatio, p. 32—33: vita III (cf. 5—18, 29—30, 66). Въ cod. Florent. предъ этою «vita» стоитъ надписаніе: *Ioannis Scoti verba* (Fabric.—Mansi, IV, 136—142). Peiper, 30. Cf. Traube. Poetae. III, 5181, гдѣ цитруется еще Scherrer. Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek v. St. Gallen. p. 104. Cf. Poole въ Dict. of. national biography LI. 119, гдѣ указывается: G. Vitelli e C. Paoli. Collezione fiorentina di Facsimili paleografici. Firenze. 1884. IV.

37.

Cf. Traube. Poetae. III, 5181: «perierunt cod. Aurelian. 191 folia ea, e quibus Adrevaldi scriptum ediderat Acherius, fortasse a Guilhelmo Libri librorum fure surrepta».

38.

На основаніи напечатаннаго у Беккера (G. Becker. Catalogi bibliothecarum antiqui. Bonnae. 1885. p. 152, 192) извѣстія, что въ тульскоѣ библиотекѣ (Tullum Leucorum=Toul) въ XI вѣкѣ (до 1084) между «libri divinorum poetarum» отмѣчается «Iohannes Scottus de composito et natura canum et Hincmarus de fonte vitae», Траубе предполагаетъ, что Эригена могъ писать сочиненіе «о собакахъ». Traube.

Poetae. III, 757: «canum» mihi suspectum (cf. p. 69) nunc defendo, cum Johannes e Plinio, Solino, Isidoro, Ambrosio, aliis libellum de canibus compilare potuit (D. n. III, 39, 738). Комбинація «de compto (computo?) et natura canum» во всякомъ случаѣ является странною и никакихъ иныхъ слѣдовъ существованія сочиненій Эригены какъ о собакахъ, такъ и de compto, повидимому, не имѣется.

39п.

Объ Іоаннѣ Испанскомъ (Hispanus), еврейскомъ врачѣ (Ibn Daūd, Avendchut, Avendeath), припавшемъ христіанство и бывшемъ затѣмъ сотрудникомъ въ ученыхъ занятіяхъ толедскаго архидіакона Доминика Гундисальви въ XII в., ср. С. Bäumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. I, H. 1. Dom. Gundisalvi de unitate [=Boethii]. Münster. 1891. 32. О приписываемомъ Аристотелю сочиненіи De secretis secretorum и переводахъ его ср. R. Förster. De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio. Kiliae. 1883.

77—80п.

На стр. 78 должно быть дополнено: Gregorius Naz. De div. nat. I: 10, 451; на стр. 80: Lucretius. De div. nat. II: 17, 550.—Ссылки на мнѣнія церковныхъ писателей, или упоминанія объ ихъ авторитетѣ, въ общей формѣ, безъ указанія именъ, встрѣчаются въ соч. «De divisione naturae» съ наименованіями patres: 452A, 455C (theologi = Max.), 499D, 513AC, 529B, 548D, 574B, 600A, 617A, 619B, 627C, 635A, 636A, 649C, 690B, 704C (=584C), 781C, 849C, 941B; expositores sacrae Scripturae: 545C, 554B (Syrus apud Bas. M.), 635A, 637B (divini interpretes), 695D, 728B, 786D, 845A; sapientes: 559C, 884C; divini sapientes: 616C; divinae sophiae speculatores: 729A; philosophi: 489A, 616A; magni philosophi: 627A = summi theologi: 626A(?); divini philosophi: 919A; spirituales philosophi: 1010A; ср. также — sancti philosophicique viri: 739B (Bas. et Gr. Nyss.). «Свѣтскіе» философы вообще (philosophi seculares, sapientes mundi, physici sapientes philosophi aut physici c. 716A) упоминаются обыкновенно тамъ, гдѣ говорится объ устройствѣ видимаго физическаго міра (о 4 стихіяхъ, о движеніи и взаимныхъ разстояніяхъ свѣтилъ и т. п.): 476C, 604CD, 606A, 608B, 695D, 711B, 712D («teste Augustino»), 713C, 714B, 715C, 716AB, 717C, 718C, 720D, 721AD, 727A, 735C, 947C, 993B; затѣмъ, въ замѣчаніяхъ объ artes liberales

и діалектикѣ: 470D (dialectici), 486BC, 526A, 868C, 869D; о категоріяхъ: 596CD (Arist.), объ акциденціяхъ: 886C; о движеніи въ пространствѣ и во времени: 888A; о душѣ міра: 729A (Plato); о концѣ міра: 890B. Имя «Грековъ» (Graeci) встрѣчается болышею частію въ замѣчаніяхъ філологическаго характера, когда говорится о передачѣ того или другого понятія въ терминологіи греческаго языка: 446AD, 448B, 452B, 458A, 460D, 463A, 467C, 468D, 469B, 471C, 473B, 483C, 507CD, 526B, 529B, 549C, 550A, 567AB, 570C, 574B, 576D, 577A, 581C, 591C, 613BCD, 616A, 625D, 632A, 636C, 642AB, 653B, 659B, 668D, 669C, 680C, 706C, 712A, 725AB, 730C, 742B, 784A, 813B, [815C, 820B], 825C, 826B, 837B, 867AC, 868D, 869B, 889D, 905A, 914AC, 941C, 947B, 954C, 971C, 1015C; сверхъ того: 462D, 488A, 502A, 507C, 569A, 601C 611A, 667C, 777B, 804C, 830C.

Указатель цитуемыхъ Эригеною въ *De divisione naturae* авторовъ и ихъ произведеній, составленный однако не особенно внимательно и съ пропусками, приложенъ былъ Гелѣмъ къ сдѣланному имъ изданію названнаго сочиненія; перепечатанъ оттула у Фабриція. Fabricius. *Bibliotheca graeca*. Ed. nova. IX. Hamburg. 1804. 674—676 (=VIII, 765—768). Въ изданіи Флосса никакихъ индексъ (кромѣ обычныхъ краткихъ оглавленій содержащаго изданнаго имъ тома Патрологіи) не имѣется. Прилагаемъ здѣсь указатель цитуемыхъ, или воспроизводимыхъ такъ или иначе, или только указываемыхъ Эригеною мѣстъ изъ твореній греческихъ отцовъ, имѣвшихъ наибольшее для него значеніе: св. Діонисія Ареопагита, св. Григорія Нисскаго и св. Максима Исповѣдника, также св. Григорія Богослова, изъ котораго Эригена всегда приводитъ лишь отрывки, встрѣчающіеся у Максима, и изъ произведеній бл. Августина; при этомъ скобками () отмѣчаются тѣ мѣста у Эригены, гдѣ текстъ цитуемыхъ писателей не приводится имъ буквально, а иногда просто лишь дѣлается ссылка на извѣстное сочиненіе, или упоминается только имя автора.

Dionysius Areopagita. De cael. hier. II, 3, c. 141A (Migne, s. gr. t. 3): (685). IV, 1, 177CD: 644, 903. 177D: 443, 516, (641), Homil. 289. VII, 1, 205B: (863). VII, 3, 209A: 594—595, (773, 910?). XI, 2, 284D: (486, 942). XIII, 1, 300B: (865). XV, 2, 329A: (521, 680). *De eccles. hier.* I, 2, 373B: (1011). II, 391A etc.: (Comment. 316). III, 9, 437C: (897). V, 2, 501AD: (Comment. 300). *De divin. nom.* I, 1, 588AB: 509. 4, 592A: (786). 5, 593B: 898. 6, 596A: 589. II, 636C etc.: (456, 613). 4, 641A: (883). 10, 648C: 645, (646, 650=IV, 13). IV, 693B etc.: (622, 627). 8—10, 704D:

(907). 13, 712A: (633), 645, (646, 650=Π, 10). 14, 712C: 520, 15—17, 713AD: 519. 18—35, 713D etc.: (966). 23, 724C: 931. 23, 724D: 490. 25, 728B: (967). 28, 729A: (500). 30—31, 729C etc.: (976). V, 4—5, 817C: 682. 5, 820B: (554), 617—618. 6—7, 820D: 618. 8, 821D: 682. 8, 824B: 618. VI, 1, 856A: 914. VII, 2, 868C, 869A: 925, (535, 559?). IX, 8—9, 916B: 522—524. XI, 6, 953C: 617. XIII, 1, 977B: 643. 2, 977C: 640. 2, 980A: 737—738. 3, 980B: 640. *Epist.* I, 1065A: 920, *Comment.* (301). 302. V, 1073A: 920. IX, 3, 1109B: 644. ??: (692, 1005).

Gregorius Nyssenus. De opificio hominis. (Migne, s. gr. t. 44). I, 128D etc.: (477). III, 133CD: 758. VIII, 144D—145A: 735. X, 152B etc.: (732). XI, 153C—156B: 788—789. XII (Erig. XII), 161C—164C: (585), 789—790. XIII (XIV, и т. д.), 165A: 791—792. XIV, 173D—176B: 792. 176A: 736. XV, 176CD: 737. 177A: 739. 177BC: 792—793. XVI, 177D—185D: 793—797. 185BD: 922—923. XVII, 188C—192A: 797—799, (804—805). 189CD: 812. XVIII, 192AC: 875, (967). XIX, 196C—197B: (817), 819—820, (831). XX (Erig. XX?), 197C—201A: 820—821, (842). XXI (Erig. XXI), 201B—204A: (899), 917—918. XXIV, 212D—213B: (479), 502—503. XXVII (Erig. XXVII), 225C—228A: 872. 225D—228B: 801.

Maximus Confessor. De ambiguis. (Migne, s. gr. t. 91=Öhler: cod. Gudianus). 119a, b, 120a, b (Erig.: cap. III ?, II): 514—515. 121b: (451). 123a: 641. 126a: 673. 127a: 879—880. 138b etc.: (572). 139a (?): (449). 148b (?): (449). 150a: 671. 150b: (450). 158b (cap. XXVIII?): 813. 159b (cap. XXVIII?): 875. 169a: 481—482. 189a: (471), 587. 194a (cap. XVI): 945. 196a (=215b, 246b): (*Comment.* 306). 199b: (876), 877, 880, (987, 995). 203a (cap. XIX): (514), 870. 204a: 520, 615. 204b: 613. 210b: (*Comment.* 310). 221a—225a (cap. XXXVII): 529—542 (*passim*), (893), (*Expos.* 167, = *Quaest.* 436). 238a: 812. 238b: (808?), 937. 241b (cap. XLI): 835. 243ab: (*Comment.* 311—312). 262a: (561). *Quaestiones ad Thalassium.* (Migne, s. gr. t. 90). 257C—260A: 842. V, 277C—280B: 857. XIII, 296B: (568, 607). XLI, 404CD: (*Comment.* 337). XLVIII, 436AB: 895, (*Expos.* 167, = *De amb.* 221a—225a). ??: (998).

Gregorius Nazianzenus. (= *De ambiguis*). 118b: (523). 126b: 879. 169a: (481). [189a: 587, = *Maximus*, (443, 471, 772)]. 199b: 877, (451, 876, 880, 882, 951, 987, 992, 995). 203a: 615. 205b: (600). 206a: (456, 464, 613). 213b: 1005. 239b: 835.

Augustinus. 1) *De praedestinatione. Confessiones* (ed. Bened. t. 1).

VIII, 10: 427. XIII, 11 etc.: (385). *Contra epist. Fundamenti* (8). 35: 395. *De Civitate Dei* (7). XII, 7: 396, 416. XXII, 24: 400. *De correptione et gratia* (10). 7: 405—406. 9: 406. 12: 408—409. 15: 409. 16: 409. *De doctrina christiana* (3) IV, 26: 357. *De dono perseverantiae* (10). 7: 374. 8: 410. 14: 411. 17: 360, 401. 17—18: 403—404. *De genesi ad litteram* (3). XI, 11: 431. 21: 420. 21, 22: 418. *De libero arbitrio* (1). I, 11: 381. II, 1: 388—389. 18: 382—383. 19: 383—384. 20: 384—385. III, 4: 375—376. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (10). I, 10 (?): (419). III, 7: 419. *De perfectione justitiae* (10). 13: 400. *De praedestinatione sanctorum* (10). 10: 401, 402, 413. *De quantitate animae* (1). 47: 401. *De vera religione* (1). 5: 357. 11, 12: 422—423. 14: 379—380. 20: 421—422. 23: 428. 36: 414. 54: 424—425. 41: 428. *Enarrationes in psalmos* (4). VII, 16: 423. *Enchiridion* (6). 30: 374. 100: 400, 402, 431, 433. *Hypomnesticon* (10). VI, 2: 411—412. *Tractatus in Ev. Ioannis* (3). XIV, 8: 400. XLVIII, 4, 6: 400. XCV, 4: 399. ??: 369 (cf. 640).

2) *De divisione naturae. Confessiones* (1). VII, 17: 646. X, 12 etc.: (732). 32: (979). XII, 6: (500, 546). XIII, 12: (942). *De categoriis* (1) 10: 493. *De Civitate Dei* (7). VIII, 3: 688. 6: 772. XI, 1 (?): (867). 2: 755. 5: (888). 9 etc.: (781). XII, 15: 908. XIV: (804). 10: 805. 11: 814. 13: 808. 26: 806. XX, XXI, XXII: (990). XX, 14: 866, (991), 992, 997. 20: 1016. XXII, 1: 1006. 15: (995), 29: 447, 450. *De cura pro mortuis gerenda* (6). 18: (612). *De genesi ad litteram* (3). I: (691, 693). II: (694, 781): 12: 640, 770. 17: (485). III etc.: (804). IV, 41: (446 448). V, 38: (647). VI, 36: (822). VIII, 1: 814. 39: 504, 889, (1000). IX, 8: 809. X, 7: 877. XI, 27: 927, (931). 31: 809. 51: 809, 856. 56: 843. XII: (345). 66: (954). *De libero arbitrio* (1). II, 20 etc.: (976). III, 71: (1013). *De musica* (1). VI: (482, 732). 30: (730). 32: (659). *De ordine* (1). II, 16: 597. *De peccatorum meritis* (10). I, 2—3: 803. *De quantitate animae* (1). 24: 587. 47: 483. *De Trinitate* (8). I, 23: (595). IV, 3: 640. V, 6 (?): (463). VII, 7 etc.: (613). VIII, 14 etc.: (603). IX, 16: 766. *De vera religione* (1). 22: 728. 38: 814. 76 (?): (953). 77: 784 [*De duabus animabus* 4 ?]. 109: 736. 113: 531, (759). *De utilitate jejunii* (6). 1 (?): (762). *Enarrationes in psalmos* (4). XL, 10: (836). L, 23: 998. CIX, 16: (560) *Epistola ad Dardanum* (2): (990). *Sermones ad populum* (5). CLVI, 2: 844. *Tractatus in Ev. Ioannis* (3). I, 16: (667). ??: 449. 569. (558), 640, (= 666?), (712). (724). 803. 897.

3) Expos super. hier. cael. *De Civitate Dei* (7). XIV, 8: (266).

4) Commentarius in Ev. Ioannis. *De ordine* (1). II, 26 (?): (304). *De spiritu et littera* (10). 34: 300. *De Trinitate* (8). II, 13 etc.: (301). *Quaestiones in Exodum* (3). 90: (345). *Tractatus in Ev. Ioannis* (3). IV, 13: (324). XI, 3: (314). 6: (316). XII, 5: 317. XV, 16: (334). XV, 21: (336). XXIV: (344).

145n.

Попытку доказать псевдоэпиграфическій характеръ ареопагитскихъ сочиненій и зависимость ихъ отъ философіи Прокла предприняла въ послѣднее время, независимо одинъ отъ другаго, католическіе ученые Кохъ и Штигльмайръ. Н. Koch. 1) Der pseudepigraphische Character der Dionysischen Schriften. Theolog. Quartalschrift. LXXVII. 1895. 353—420. 2) Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. Philologus. LIV. 1895. 438—454. J. Stiglmayr. 1) Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft. XVI. 1895. 253—273; 721—748. 2) Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Gymn.-Progr. Feldkirch. 1895. Тотъ и другой обосновываютъ свои сужденія о зависимости автора этихъ твореній отъ Прокла, главнымъ образомъ, на сличеніи рассужденія о злѣ въ De div. nom. IV, 18—34 и трактата Прокла De subsistentia malorum, сохранившагося въ латинскомъ переводѣ Вильгельма Морбеки XII в. Что авторъ ареопагитикъ («Fälscher») въ данномъ случаѣ просто лишь экцерпировалъ Прокла, это, по Коху, должно быть несомнѣннымъ для всякаго, кто читалъ того и другого; если онъ и ссылается на Στοχαστικὴ θεολογική какого-то Героея, то на самомъ дѣлѣ онъ пользовался сочиненіемъ Прокла съ этимъ названіемъ (Philologus 454). Штигльмайръ, кромѣ вліянія сочиненія De subsistentia malorum, написаннаго около 440 г., и Institutio theologica, появившагося еще ранѣе, усматриваетъ въ ареопагитикахъ также слѣды пользованія комментариемъ на Алкивіада перваго, написаннымъ послѣ 462 г. (Stiglmayr. Das Aufkommen etc. 26). Признавая автора сто-ропникомъ эпитикона Зенона (изъ православныхъ) и находя ссылки на него уже у Андрея Кесарійскаго, Штигльмайръ опредѣляетъ точнѣе время происхожденія сочиненій между 482 и 500 гг.; такъ какъ извѣстными они дѣлаются впервые, повидимому, въ Сиріи и Палестинѣ и сосѣднихъ съ Сирією областяхъ, Каппадокии и Месопотаміи,

то Сирію, а не Египетъ, по нему, пужно считать ихъ родиною (45, 63). Особенно цѣннымъ въ изслѣдованіи Штагльмайра является собраніе свидѣтельствъ о пользованіи со стороны различныхъ писателей ареопagitскими сочиненіями въ первыя времена послѣ ихъ появленія.— По мнѣнію протестантскаго референта въ Theolog. Jahresbericht v. Holtzmann u. Krüger. XV. 1896. 181 (H. Lüdeman), съ появленіемъ указанныхъ изслѣдованій «длинный споръ о Діонисіи Ареопагитѣ, повидимому, насколько это возможно при данномъ матеріалѣ, приведенъ къ концу (zum Grabe getragen)», и нельзя болѣе сомнѣваться ни въ псевдоэпиграфическомъ характерѣ сочиненій, ни въ происхожденіи ихъ не ранѣе второй половины V вѣка.

193n.

О св. Максимѣ Исповѣдникѣ извѣстны еще изслѣдованія: K. F. A. Preuss. *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum pars I.* Gymn.-Pr. Schneeberg. 1894. Σ. Σταυρίδης. Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν Θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν Ὁμολογίτην. Κωνσταντινουπόλις. 1894. Въ новомъ изданіи «Исторіи византійской литературы» Крумбахера, въ очеркѣ, посвященномъ писателямъ богословамъ и принадлежащемъ Эргарду, о св. Максимѣ, между прочимъ, говорится, что «псевдо-Діонисій введенъ [именно] чрезъ Максима въ греческую церковь; онъ привелъ Ареопагита въ соглашеніе съ традиціоннымъ церковнымъ ученіемъ и чрезъ то сильнѣе воздѣйствовалъ на греческое богословіе, нежели Іоаннъ Дамаскинъ; если, не смотря на то, онъ не приобрѣлъ для позднѣйшаго времени значенія, какое имѣлъ послѣдній, который очень много ему обязанъ, то это зависѣло отъ того, что онъ не изложилъ своего богословія въ систематически связномъ видѣ». Эргардъ также указываетъ на отсутствіе до настоящаго времени монографіи, посвященной этому «выдающемуся» богослову. K. Krumbacher. *Geschichte der byzantinischen Litteratur.* 2 Aufl. bearb. unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. München. 1897. 61—64.

232з.

Самъ Эригена въ своихъ разсужденіяхъ апеллируетъ обыкновенно къ мнѣнію «правильно философствующихъ». II, 26, с. 584B: *nullus recte philosophantium dubitat.* II, 29, с. 597B: *nemo recte philosophantium contradicet.* III, 1, с. 620D: *cum nullus recte philosophan-*

tium his rationibus temere resistet. III, 13, с. 662B: de quibus nemo recte philosophantium contendit. III, 16, с. 666C. IV, 5, с. 754A. IV, 24, с. 851B. V, 35, с. 954B, 956B. Ср. еще у Эригены выражения, кромѣ recte philosophantes (cf. 626B),—pie philosophantes: 600A, 675C, recte ac pie ph.: 755A, pie ac pure ph.: 624C, pie ac catholice ph.: 889B; acute philosopharis: 807A; periti divinae philosophiae: 567A; philosophiae studiis imbuti: 696B.

241.

Какъ часто Эригена обращается въ своихъ сочиненіяхъ къ Св. Писанію, можно видѣть изъ прилагаемаго указателя мѣстъ изъ священныхъ писателей, цитруемыхъ имъ. Скобки [] обозначаютъ, что известное мѣсто встрѣчается въ словахъ какого-либо другого автора, приводимыхъ у Эригены.

De praedestinatione. *Исх.* 3, 14: 391. 4, 1: 425. *Второз.* 21, 23: 392. *Иовъ* 10, 8: 390. 12, 14: 425, 425. 18: 425. *Псал.* 18, 13: (396), 416. 24, 10: 360. 30, 16: 390. 77, 39: 425. 100, 1: 360. 105, 26: 418. 110, 2: 364, 400, 402, 431. 111, 7: 392. 113, 3: 364. 134, 6: 435. *Притч.* 1, 11: 422. 13: 432. 5, 22: 425. *Еккл.* 10, 15: 421. *Исаія.* 15, 2: 403. 53, 1: 390. *Иезек.* 33, 11: 432. *Осія.* 13, 14: 433. *Матѳ.* 11, 7: 415. 12, 35: 421. 13, 11: 413. [50: 424]. 20, 16: 405. 22, 13: [424], 426. 23, 9: 413. 25, 18: 425. 41: 418, 429, 436. 26, 50: 413, 415. 27, 64: 360. *Лук.* 19, 20: 425. *Иоан.* 1, 3: 432. 6, 71: 405, 406. 8, 44: 408. 10, 29: 400. 46: 400. 11, 51—52: 406. 14, 21: 430. 15, 5: 374. 15: 413. 16, 11: 399. 17, 5: 430. 12: 407. 1 *Иоан.* 2, 19: 406. 4, 16: 367. *Римл.* 1, 4: 431. 5, 12: 419. 6, 21: 359. 7, 18: 374. 25: 377, 416. 8, 28: 405. 28—30: 398. 29: 394. 30: 401. 9, 16: 374. 11, 1: 402. 2: 402, 403, 403, 404. 4—7: 404. 29: 401. 13, 1: 425. 1 *Кор.* 1, 19: 391, 415. 3, 19: 391. 11, 9: 359. 15, 50: 422. 52: 416. 2 *Кор.* 2, 16: 399. 5, 12: 392. 12, 13: 415. *Гал.* 3, 13: 392. 5, 6: 405. *Ефес.* 1, 3—11: 399. 4—5: 404, 431. 11: 431. *Кол.* 2, 3: 361, 421. 2 *Тим.* 2, 19: 405. *Тит.* 2, 11: 371. ??: 367.

De divisione naturae. *Быт.* 1, 1: 545, 554, 555, 556, 556, 559, 563, 563, 639, 664, 666, 666, 671, 679, 690, 781, 786, 907. 2: 548, 552, 552, 553, 554, 555 (×6), 563, 692, 692, 786. 3: 691, 691, 692, 692, 781, 781, 786. 3, 6: 696. 3, 6, 7: 697. 4: 691, 692, 692, 786. 4—5: 691, 781. 5: 501, 692, 693, 693. 6: 696,

711. 6—7: 693. 8: 697, 698. 9: 698, 702. 10: 704, 704, 704. 11: 704, 704. 12: 705. 14: 711, 715, 715, 726, 726. 14—15: 710. 15: 726, 726. 16: 711, 726, 726. 17: 727, 727, 727. 18: 727. 20: 727, 734, 739, 741, 749. 21: 742, 751. 24: 744, 746, 748, 750, 751, 761, 833. 26: (567), 750, [758], 782, [788, 793], 799, 800, 800, 1013. 26—27: 786. 27: (574), 732, [794, 795, 797], 833, 846, 847, [922, 923]. 28: 810, [832], 847. 31: 628. 2, [6, 10: 816]. 7: 582, 833, 834, 834, 834. 8: 834, 834. 9: 823, 823, 827. [15: 816]. 16: [819], 823. [16—17: 830]. 17—18: 838. 18: 846. 19: 768. 21: 836. 21—22: 836. 3, 2: 836. 2—3: 838. 5: 976. 6: [821], 854. 7: 583, [834, 837]. [8: 840]. 9: 841. 12: 845. 13: 847. 14: 848, 849, 850, 851. 15: 851, 851, 853. 16: 854, 855, 856. 17: 856. [17—19: 856]. 19: 744, [803, 809], 858, 859. 21: 584. 21—24: 860. 22: [832], 859, 861, 862, 1017. 24: 863, 863, 865. [6, 7: 922]. 12, 1: 858. 20, 1: 858. [32, 29: 589]. 46, 27: 744. *Второз.* 4, 9: 941. [34. 11: 820]. [*Суд.* 13, 18: 539]. *Иовъ.* 19, 26: 450. 40, 14: 852. 42, 5: 999. *Исаи.* 1, 3: 747, 829. 4: 747. 5: 935. 6, 1: 1021. 11: 1009. 8, 5—7: 575. 32, 6: 612. 35, 10: [816], 829. [36, 4: 819]. 39, 7: 1007. 44, 1: 557. 48, 13 (21): 575, 761, 847, 874. [798]. 50, 13: 610. 58, 7 (15): 1009. 73, 14: 851. [77, 25: 831]. [81, 6: 922]. 83, 8: 946. 101, 26—27: 561, 890, 891, 891. 26—28: 648. 27: 701. 103, 5: 891. 24: 552, 557, 563, 563, 664, 666, 666, 671, 677, 679, 680, 907. 26: 852, 852. 29: 915, 915. 29—30, 31, 35: 935. 30: 748, 915, 1004. 35: 746, 960. 104, 4: 919. 109, 3: 557, 558, 559. 113, 11: 845. 115, 6: 897, 926. 9—10: 982. 117, 16: 592. 131, 5: 744. 134, 6: 563. 135, 5: 575, 780. 7—9: 726. 138, [6: 920]. 12: 681. [143, 4: 821]. 144, 3: 591. 145, 4: 748, 748, 944, 949. 147, 4: 452, 460, 642. 148, 1: 952. 3: 591. 4: 696. 7: 891. 150, 6: 952. *Притч.* [3, 18: 819. 9, 1—4: 644. 5: 819. 27, 18: 839]. 31, 10: 851. *Еккл.* 1, 2: 949. 4: 648, 891. 6: 680. 9—10: 560, 891. *Прем.* 8. 1: 642. 9, 15: 958. 11, 18: 563, 646. 21: 652, 656, 1013. *Сир.* 1, 3: 723. 10, 9—10: 944. 18, 1: 889. *Исаи.* [1, 17—18: 840]. 6, 1: 446. 2: 614. 6—7: 864. 9, 1—2: 1002 (?). 2: 851. 10, 17: 940, 960. 11, 2—3: 564. 14, 12: 559. [25, 6: 819]. 26, 10: 967. 30, 26: 990. [44, 22: 922]. 53, 8: 557. [63, 1, 2: 594]. 66, 22: 649, 990 (?). *Иезек.* 16, 52: 1003. 53, 55: 1004. 28, 12—13: 810. *Дан.* 9, 24: 924. [13, 42: 796, 925]. *Осѣя.* 13, 14: 924, 927. [*Амосъ.* 8, 11: 819]. *Иоиль.* 3, 12: 997. *Мих.* 4, 2: 982. *Ав.* 2, 9: 828. *Зах.* 4, 2: 564. *Мал.* 1, 2: 808. *Матв.* 1,

20: 562, 611. 5, 3: 1017. 4: 955. 5: 859. [6: 819]. 28: [805], 826, 843, 975. 45: 935. 7, [1: 832]. 7: 1022. 21: 1018. 22—23: 1018. [23: 820]. [9, 4: 840]. 10, 20: 522, 610. 11, 27: 557, 920. 12, 28—29: 1011. 13, 33: 878. 42: 946. 16, 16: 897, 999. 18, 16: 917. 20: 982. 19, 6: 847. 17: 678, 704. [21, 19: 839]. 22, 30: 575, [830], 1013. 24, 28: 978. 29: 996. 35: 648, 701, 887, 890, 891, 990. 25, 2: 1012. 9: 1017, 1017. 10: 1017. 11: 1018. 11—12: 1018. 12: 594. 13: 1017. 41: 543, 921, 938, 938. 46: 938. 27, 50—53: 837. 28, 20: 539. *Марк.* [7, 15: 830]. 9, 3: 690. 12, 25: 896. 32: 1003. 13, 32: 594, 595, 1017. 14, 38: 744, 746. 16, 15: 536, 760, 774, 912. *Лук.* 1, 35: 611. 2, 14: 913. [4, 27: 801, 872]. 8, 46: 568, 612. 10, 30: 811. 11, 9: 607. 9—10: 602. 12, 49: 865, 998. 16, 23: 968. 24: 977. 20, 36: 994. 23, 46: 744, 746. *Иоан.* 1, 1: 642, 897. 3: 641, 666, 671. 3—4: 559, 641, 667, 908. 5: 920. 9: 564, 1011. 14. 575, 744, 910, 1003. 18: 558, 920. 3, 6: 706. 13: 911, 999. 4, 14: 603. 24: 567. [34: 831]. 5, 17: 638, 807. 22: 595. [6, 53: 831]. 7, 37: [819], 829. 38: 603, [816]. 8, 12: 1002. 44: 809, 811, 838, 1009. 9, 56: 998. 10, 30: 607, 911, 992. 11, 25: 899, 904, 985. 12, 24: 748. 26: 576, 759, 905. 14, 2: 945, 982. 6: 612, 751, 865. 10: 558, 609. 12: 448. 21: 504. 24: 642. 26: 610, 612. 28: 600, 600. 16, 7: 610, 612. 28: 910. 17, 1: 895. 5: 992. 19, 13: 748. *Дьян.* 17, 28: 559, 563, 575, 640, 823, 871, 910. 23, 5: 595. 27, 37: 744. *Иак.* 1, 17: 565, 631, 684, 904, 946. 2, 26: 936. 4, 3: 1018. *1 Петр.* 1, 12: 615. *2 Петр.* 3, 7: 892, 892. (13: 989). *1 Иоан.* 1, 8: 1021. 3, 2: 447, [878]. *Римл.* 1, 20: 568, 607, 690, 723, 864, 1005. 4, 17: 445. 5, 7: 1003. 12: 799. 7, 23: 856. 25: 753, 855, 8, 10: 803. 18: 1017. 22: 536, 774. 29: 905, 939. 32: 1003. 9, 13: 808. 19: 969. 21: 985. 11, 20: 627. 33—36: 1012. 34, 33: 951. 34: 446, 522. 36: 679, 893, 925, 984. 12, 2: 780. (14, 5: 814). *1 Кор.* 1, 19: 850. 25: 590. 30: 449, 454. 2, 9: 946, 972, 1017. 11: 770. 14—15: 753. 15: [820], 970. 16: 763. 3, 2: 509. 4, 5: 656. [6: 840]. 7: 565. 7, 31: 866, [992]. [8, 8: 830]. 10, 1—2: 1002. 11: 747. [11, 33: 920. 34: 788]. 12. [2, 4: 832]. 8—11: 563. 13, 9: 1021. 12: 447, 1021. 14, 12: 926. 15, 20: 899. 22: 836. 26: 924. 28: 450, 683, 689, 910, 935, 960, 970. 36: 729. 41—42: 987. 42—44: 760. 43: 985, 987. 43—44: 584. 44: 764, 901, 987, 987. 44, 54: 884. 47: 834. 51: 979, 979, 979, 980. 54, 26: 980. *2 Кор.* 2, 14—15: 753. 15: 731. 16: 845. 3, 6: 841. 4, 16: 753, [817], 817. 5, [4:

803]. 10: 997. [16, 16: 841]. 12, 2: 576, 595. (13, 1: 917). *Гал.* 3, 28: 532, [537], 537, [795], 894. 4, 4: 562. 6: 612. [5, 22—23, 839]. 6, 14: 897. *Ефес.* 1, 21: [589], 894. 22—23: 994. 4, 8: 748. 11: 994. 12—13: 995. 13: 743, 994. *Филит.* 1, 23: 955. 2, 6—7: 562. 7: 884. 4, 7: 446, [920]. *Колос.* 1, 15—16: 563. 16: 641, 666, 671. 16—17: 925. 20: 989. 3, 2: 916. 5: 747, 892. 9—10: [878], 990. 1 *Сол.* [5, 21: 820]. 14, 17: 905, 945, 998. 1 *Тим.* 2, 4: 1006. 6, 10: [820], 826. 16: 448, 458, 522, 623, 671, 681, 905, 963. 2 *Тим.* (1, 9: 558, [640]). [2, 19: 820]. *Евр.* [5, 14: 820. 9, 24: 540]. 12. 29: 864, 997 (?). *Апок.* 1, 7: 997. 2, 7: 829, 980. 20, 10: 938, 938. 21, 1: 891, 891, 892. ??: 648. 722. 889. 926.

Exposit. super hier. cael. *Быт.* 1, 31: 127, 160. *Исх.* 4, 14: 153. *Втор.* 32, 9: 221. *Псал.* 1, 3: 140. 8, 6: 204. 21, 7: 168. 44, 7: 266. 81, 6: 240. 100, 1: 187. 118, 113: 201. 135, 5: 216, 251. 138, 15: 169. 147, 4: 131. *Пъсн.* 1. 11: 167. *Прем.* 1, 4: 152. *Исаія.* 6, 1: 153. 1—7: 243. 3: 246. 30, 27: 153. 53, 8: 168. 63, 1: 187. *Иезек.* 10, 1—2: 207. 2: 207. *Дан.* 7, 9—10: 250. 8, 15—16: 207. 16: 206. 9, 21—24: 206. 23: 206, 207. *Зах.* 2, 4: 201. *Матв.* 3, 10: 266. 5, 5: 161. 12: 201. *Марк.* 14: 24: 201. *Лук.* 10, 21: 129. *Иоан.* 7, 38: 166. 14, 2: 187. 9: 132. 21: 201. 21, 15: 201. *Иак.* 1, 17: 127, 127, 127, 128. 1 *Иоан.* 1, 4: 176. *Римл.* 1, 20: 129. 3, 28: 203. 8, 25: 159. 11, 33: 245. 1 *Кор.* 1, 25: 163. 13, 12: 152. 2 *Кор.* 3, 6: 171. 12, 2: 206. *Гал.* 1, 1: 169. 3, 28: 167. *Ефес.* 4, 26: 161. *Фил.* 2, 7—8: 204. *Кол.* 3, 2: 161. *Евр.* 12, 23: 163, 244. *Апск.* 12, 1: 153. 19, 10: 214.

Homilia in prol. Ev. sec. Ioann. *Псал.* 40, 1: 287. 103, 24: 287. *Исаія.* 7, 9: 284. 9, 2: 290. 11, 2—3: 296. *Матв.* 10, 20: 290. 16, 16: 284, 285. 21, 9: 295. *Марк.* 16, 15: 294. *Иоан.* 1, 1: 283, 285, 285, 286 (×4), 287. 2: 286. (286), 287. 3: 287, 288. 3—4: 288 (×3). 4: 289, 289. 5: 290. 6: 291, 291. 7: 292. 8: 292, 9: 292, 293. 10: 293 (×3), 294. 11: 294. 12: 294. 13: 295 (×3). 14: 286, 295, 296. 17: 296. 23: 292. 27: 292. 29: 292. 8, 12: 292. 28: 295. 14, 28: 287. 15, 5: 287. *Дъян.* 17, 28: 289. *Римл.* 1, 20: 288. 21—22: 290. *Ефес.* 5, 8: 290. *Кол.* 2, 9: 296.

Commentarius in Ev. sec. Ioann. *Быт.* 1, 1: 330. 3: 304. 27: 315. 3, 17: 330. 19: 327. *Исх.* 23, 19 (=34, 26): 345, 346. *Псал.* 2, 7: 328. 16, 15: 335. 48, 13 (21): 341. 103, 24: 330. 113, 4: 345. 147, 4: 318. *Прем.* 8, 1: 316. *Исаія.* 6, 1: 301. (40, 3: 305). *Осія.* 13, 14: 313. *Матв.* 3, 7: 305. 12, 27: 300. 18,

10: 301. *Марк.* 6, 43: 344. *Лук.* 2, 52: 324. 16, 16: 308, 309. 17, 21: 315. *Иоан.* 1, 1: 348. 11, 12, 13: 297. 14: 297—8, 299. 15: 299. 16: 299, 325. 17: 300. 18: 300, 301 ($\times 3$), 302. 19—20: 303. 20: 303. 21: 303, 306. 22, 23: 303. 24, 25: 305. 26: 306, 27: 306, 307. 28: 307, 309. 29: 299, 304, 309. 310, 311, 324. 2, 19: 319. 23: 314. 3, 1: 314. 2: 314, 314. 3: 314, 315, 315, 316. 4: 316. 5: 316, 316. 6: 316. 7: 317. 8: 317, 317. 9, 10: 318. 11: 318, 318. 12: 318, 319. 13: 319, 319. 14—15, 16: 320. 17: 321. 17—18: 328. 18, 19: 321. 20, 21: 322. 22: 322, 331. 23: 322. 24: 323. 25: 324. 26: 324, 326. 27: 325, 325, 326, 326. 28: 326. 29: 326 ($\times 3$), 327. 30: 327, 327, 328. 31: 327. 32: 328. 329. 33: 329. 34: 329 ($\times 3$). 35, 36: 330. 4, 1—2: 330. 2: 322. 3: 330, 331. 4: 331. 5: 332. 6: 332—3. 7—8: 333. 9, 10, 11: 334. 12, 13—14, 15, 16: 335. 17, 18: 336. 19. 337. 20, 21—22, 23: 338. 24, 25, 26, 27, 28: 339. 6, 5—6, 7: 340. 8—9: 341. 10, 11: 342. 12, 13: 343. 14: 344. (12, 48: 318). 14, 2: 302. 6: 299, 305, 330. 8—9: 300. 9: 338. 10: 302. 21: 301, 303. 26: 318. 15, 22: 321. 16, 28: 319, 328. 17, 3: 321. 6: 300. *Иак.* 1, 17: 325. 1 *Петр.* 1, 24: 345. 1 *Иоан.* 3, 2: 302, 319. *Римл.* 5, 20: 337. 6, 4: 320. 1 *Кор.* 2, 9: 342. 4, 7: 325. 6, 19: 316. 11, 3: 336. 12, 8—11: 329. 13, 2: 302. 15, 22: 310. 47: 315. 56: 337. 2 *Кор.* 3, 6: 318. *Гал.* 4, 4—5: 331. 22, 24: 346. 5, 17: 317. *Ефес.* 2, 3: 330. *Кол.* 1, 16: 301 (?). 2, 9: 299. 1 *Сол.* 4, 17: 302.

32.

Переводъ сочиненія Присциана, не въ полномъ видѣ сохранившійся въ cod. Paris. 13386 (S. Germ. s. IX—X), находится еще въ codd.: Harleian. 3969. 14 s. XIV, Mantuan. A. 1V. 25 s. XIV (?) (въ цѣльномъ видѣ). Cotton. Vesp. A. II. 13 s. XIV (безъ нѣсколькихъ листовъ въ началѣ). Недостающія мѣста въ сенъ-жерменскомъ кодексѣ и въ изданіи Дюбнера издалъ V. Rose. *Aristoteles Pseudepigraphus Lipsiae.* 1863. *Anecdota aristotelica.* 677—708. Полное изданіе далъ англійскій ученый J. Bywater. *Prisciani Lydi quae extant. (Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Academiae Borussicae. Vol. I, p. II).* Berolini. 1886. (IX—XIII), 41—104. Оказывается, что все сочиненіе состояло изъ 10 лишь главъ (не доставало части VII главы и главъ IX, кромѣ нѣсколькихъ начальныхъ строкъ, и X—о вѣтрахъ, Bywater 77—85, 94—104); ссылаясь на

длинный рядъ авторитетовъ въ началѣ сочиненія, Присціанъ въ дѣйствительности пользуется далѣе произведеніями не болѣе 7 или 8 изъ нихъ, главнымъ же образомъ Аристотеля и Теофраста. Вуwater, XII. Между прочимъ, англійскій издатель перевода, отвергая предположеніе Дюбнера о принадлежности текста перевода въ сенъ-жерменской рукописи и поправокъ къ нему рукѣ самого переводчика, не хочетъ соглашаться и съ мнѣніемъ, высказаннымъ еще Quicherat, что переводчикомъ былъ именно Эригена. Однако приводимыя имъ въ пользу этого несогласія основанія, — «варварскій» способъ выраженія и недостаточное знаніе греческаго языка переводчикомъ («nimis barbare enim interpres loquitur, quisquis is fuit, et Graecæ eum parum scivisse apparet»), не могутъ имѣть силы при извѣстныхъ уже качествахъ несомнѣнно принадлежащихъ Эригенѣ переводовъ съ греческаго (ср. у насъ 60—66); притомъ самъ же англійскій ученый замѣчаетъ, что многія неправильности и недоразумѣнія въ переводѣ должны быть отнесены собственно на счетъ неисправности текста греческаго оригинала. Вуwater X, XI. Для развитія философіи Эригены, какою она является въ *De divisione naturæ*, сочиненіе Присціана, какъ это можно утверждать со всею рѣшительностью, когда оно извѣстно теперь въ цѣльномъ видѣ, не могло имѣть сколько-нибудь важнаго значенія, при своемъ не столько философскомъ (за исключеніемъ I главы), сколько естественно—историческомъ содержаніи.



Указатель именъ.

(Курсивомъ обозначены страницы, гдѣ то или другое имя встрѣчается въ примѣчаніяхъ; болѣе важныя мѣста отмѣчены знакомъ *).

- | | |
|---|--|
| <p>Аббонъ парижскій 20.
 Аббонъ флерійскій 20.
 Абеляръ 20.
 Achérius (d'Achery) 37, 490.
 Августинъ бл. XXXVIII, LIV....
 LVIII*, 7, 21, 24, 30, 38, 57,
 59, 60, 66....76*, 77, 79*, 81,
 85, 86—136*, 139, 141, 142,
 148, 149, 160, 169, 175, 179,
 180, 193, 199, 203, 204, 219....
 229*, 241, 243....248*, 252, 256,
 257*, 260, 262, 267, 272, 273,
 278....281, 288, 292, 295, 305,
 307, 325, 326, 327, 329, 331,
 332, 333, 343, 344, 353, 359,
 364, 401, 411, 414, 417, 425,
 427, 430, 448, 455, 456, 460....
 466*, 468, 470, 474, 491, 492,
 493—495*.
 Аверроэсъ 451, 471.
 Аврелій Немезіанъ 4.
 Адамсонъ IXn, Xn.
 Аделардъ батскій 448.
 Адельманъ 448.
 Адревальдъ 37*, 441, 490.
 Адрианъ аббатъ 484.
 Адрианъ I папа 45.</p> | <p>Аланъ de Insulis 449.
 Алкуинъ 3, 39, 53, 62, 134*, 303,
 484.
 Александръ Галесъ 36, 37, 457.
 Альбертъ Великій 145, 457.
 Альбрицій 447.
 Альдельмъ 21, 484.
 Альфредъ 15, 16, 17, 483.
 Альцогъ 86, 145.
 Амальрихъ бенскій 448, 449—451*,
 453....457.
 Амвросій медіоланскій 30, 55, 72....
 75, 76*, 77, 79*, 85*, 97, 113,
 124, 135, 229, 260, 280, 281,
 331, 341, 342, 343, 359, 365,
 372, 373, 418.
 Амвросій Аутпертъ 447, 484.
 Амперъ 62.
 Анастасій Библиотекаръ 6, 14, 28,
 66*, 145, 443, 445, 446, 483—
 487*.
 Андерсъ IXn, XXXVI, 488.
 Анзельмъ кентерберійскій XIII, 220.
 Анзельмъ лаонскій 447.
 Анонимъ бонискій VIIIn, IXn.
 XVIII—XXI*, 406, 480.
 Антонинъ 38.</p> |
|---|--|

- Аполловій 62.
 Аристотель XVII, 18, 39, 40, 58*, 59*, 64, 77*, 86, 91, 132, 257*, 306, 451, 471, 478, 491, 492, 502.
 Арнобій 83.
 Арнольд брешіанскій 449.
 Арнульфъ 20, 449.
 Ассеръ 16, 17, 483.
 Аспелинъ 37.
 Аеанасій алекс. 85, 228.
 Аенинагоръ 223.
 Баадеръ XII—XIII*, XXXIII, 470*.
 Ballou IXn.
 Барденгеверъ 86, 145, 178.
 Баумгартенъ—Крузіусъ 480.
 Баумгартнеръ 449, 480, 483.
 Bäumer 65.
 Baumker 448, 449, 450, 457, 481.
 Бауръ VIII, XV, XL—XLII*, XLVIN, LI*, 143, 144, 147.
 Бахъ IXn, XXX*, XXXI, 193, 212, 480.
 Беккеръ 13, 457, 490.
 Беллярминъ 228.
 Бенедиктъ аніанскій 45.
 Беренгаръ турскій 37, 405, 443, 448, 449.
 Беркли 470.
 Бернардъ шартрскій 448.
 Бестманъ 468.
 Бивдеманъ 86, 104.
 Болотовъ 84.
 Бонавентура 457.
 Бёригеръ (Böhringer) 87, 90.
 Бозій 33, 59, 77*, 80*, 85*, 308, 364, 490, 491.
 Бухвальдъ IXn, XXXVII — XXXVIII*.
 Бэда 39, 131, 447, 484.
 Бэль (Bale, Baleus) 11, 17, 38, 39.
 Bywater 489, 501—502.
 Вагенманъ 193.
 Валафридъ Страбонъ 62, 63.
 Вальтеръ de Mortagne 448.
 Варинъ аббатъ 15.
 Варронъ 447.
 Вареоломей еп. парижскій 452.
 Василий Великій 53, 54, 56—57*, 77*, 85, 300, 301, 305, 310, 491.
 Webb 480.
 Вейнгартенъ-Дейчъ 17.
 Вейссъ 17.
 Везеръ 192, 193, 198, 199, 204, 214, 216.
 Венилонъ 7.
 Вертеловскій Xn, XLVI*n, 450, 451.
 Ветинъ 63.
 Вибальдъ камбрейскій 4, 18, 442.
 Вибальдъ корвейскій 446, 447.
 Викторинъ петтавскій 83.
 Викторъ II папа 444.
 Вильманъ (Willmann) 474.
 Вильгельмъ de Champeaux 440.
 Вильгельмъ de Conches 448, 490.
 Вильгельмъ мальмеберійскій 2, 4—5*, 15—17*, 25, 26, 38, 444—446*, 483*.
 Виндельбандъ 131, 474.
 Випценцій 16, 38.
 Виргилій 77, 80*.
 Виргилій еп. зальцбургскій 3, 62.
 Вителли и Паоли 490.
 Владиславлевъ 468.
 Вочке (Wotschke) IXn, XXXVI—XXXVII*, XLII—XLIII*.
 Вульфадъ 12—13*, 17, 24, 261, 442.

Вюльфъ (Wulf) 448.

Гагенбахъ 480.

Газе (Hase) 56.

Гаймонъ (Heimo) 447.

Гальтеръ 452.

Гаманъ XIII.

Гамбергеръ XXXIII*.

Гангауфъ 87*, 103—104*, 114, 115, 118.

Гарнакъ XXXVIII*, LIII_n, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 91, 104, 105, 113, 131, 132, 135, 144, 145, 146, 147, 148.

Гарнерій рошфорскій 447, 450.

Гартманъ 472.

Гассъ 138, 139, 147, 154, 157, 223, 268.

Гаузбертъ (Gauzbertus) 484.

Гаутбертъ 19, 484.

Гвидо (Guido) 457, 484.

Гегель XVI, XLI—XLIII*, XLVII, XLVIII*, 472*, 474.

Гейрикъ 4, 19*, 443, 484.

Геливандъ 16, 38.

Гельферихъ VIII_n, XXXII*, 11.

Генрихъ герфортскій 457.

Генрихъ остійскій 450, 451, 453, 454, 457.

Герардъ XXXIV.

Гербердъ (Herberd) IX_n.

Гербертъ 443, 448.

Геригеръ 443.

Герланъ (Gerlannus) 484.

Германъ оксеррскій 4, 19.

Германъ парижскій 20.

Герменсъ (Hermens) IX_n, 2, 6, 13, 16.

Гили (Healy) IX_n, X_n, XLV—XLVI*_n, LI_n, LVII*_n, 481.

Гилль (Hill) IX_n.

Гильбертъ 448.

Гильдаунъ 35, 46—48*, 49, 62, 65, 303, 486.

Гильтъ (Hilt) 179, 228.

Гинемаръ лаонскій 482.

Гинкмаръ реймскій 4, 6—7*, 9, 10, 11, 12, 14, 23, 32, 46, 62, 65, 135, 441*, 482—483*, 485—486*, 488*, 490.

Гиплеръ X_n, 142, 143—144*, 145, 147.

Гогоцкій XLVII_n.

Гокъ (Hock) VIII, X_n, XVIII.

Гомеръ 63, 78.

Гонно (Gonno) 484.

Гонорій III папа XII, XXI, XXII, XXVIII, 26—27*, 447, 452—453*.

Гонорій сенскій 38, 39.

Гѳрресъ XVI, XIX_n.

Готтшалъ VIII_n, XXX, 6—7*, 8, 12, 23, 24, 68, 69, 105, 134*, 427, 431*.

Гофманъ Ф. IX_n, XXXVI*.

Гофманъ Р. IX_n, XXXVI.

Гранджоржъ (Grandgeorge) 468.

Грейтъ 36.

Григорій Великій 8, 38, 68, 69, 80*, 131*, 135.

Григорій ером. (Борисоглѣбскій) 89.

Григорій Навіанз. 23, 50, 52, 53*, 58*, 70, 72, 73, 74, 78*, 85, 191, 193, 195, 201, 205, 215, 218, 267, 306, 359, 365, 372, 492, 493*.

Григорій Нисскій XXIX, LVIII, 45, 53—54*, 55, 57, 58, 73, 77, 78*, 140, 141, 178—191*, 193, 210, 219, 224, 226, 228, 260, 261, 273, 288, 307, 308, 328,

- 329, 330, 331, 333, 339, 341.
354, 358, 374, 375, 378, 423
491, 492, 493*.
- Григорій Палама 223.
- Григорій VII папа 444.
- Григорій XIII папа 27, 488.
- Гримбальдъ 16, 483.
- Губеръ IXn, Xn, XXIII—XXVI*,
XXIX, XXXn, XXXI, XXXIII
XLVIn, LI*, LIII, LIVn*, 2,
5, 11, 14, 29, 375, 406, 447,
453, 454, 455, 457, 467, 477,
478, 479, 483.
- Гуго сен-вигторскій 447, 448, 485.
- Гукбальдъ 1, 19, 484.
- Гумбальдъ 18.
- Гусевъ Д. 89.
- Гэль (Gale) VIIIn, XII, XXVII,
XLIVn, 13, 17, 23, 27*, 37,
39, 40*, 63, 64, 192, 458, 481,
482, 489, 492.
- Гюз (Huet) 55.
- Давидъ дивантскій 451*.
- Даохъ 484.
- Декартъ 470.
- Делиль (Delisle) 484.
- Денифле 453, 454, 457.
- Джіордано Бруно 458, 470.
- Дикуиль 3.
- Діонисій Ареопagitъ XXV, XXIX,
XXXII, XXXVIII, XXXIX, XL,
L, LII, LIV, LVn, LVIn, LVIII,
6, 11—12, 13, 14, 15, 17, 22*,
27—28*, 30, 34—35, 38, 39,
40, 41, 42, 44, 45—50*, 54,
56, 61, 65, 67, 70, 74, 75,
78*, 140, 141, 142—178*, 191,
192, 219, 222, 224, 234, 245,
251, 253, 257, 259, 262, 268,
- 270, 272, 273, 274, 276, 283 ...
288, 290, 292 ... 295, 300, 307,
344, 351, 395, 396, 402, 405,
417, 423, 442, 443, 447, 448,
451, 457, 462, 478, 480, 484—
487, 489, 492—493*, 495—
496*.
- Діонисій Малий 53.
- Діонисій парижскій 14, 45, 48.
- Діонисій Петавій 223, 456, 481.
- Добла 3.
- Дольдавъ 62.
- Дорнеръ XV, XLVIn.
- Дорнеръ А. 87, 105, 124.
- Доскеей 63.
- Дунгаль 3, 482.
- Дунсъ Скотъ 457, 480.
- Дюбнеръ (Dübner) 24, 33, 501, 502.
- Дюммлеръ 3, 4, 12, 14, 18, 32, 62.
- Du Boulay 20, 449.
- Du Pin VIIIn.
- Евгипцій 131, 132.
- Евстаѳій африканскій 56.
- Евфимій 142.
- Елифаній кипрскій 53, 55, 56, 57*,
78*, 138, 260, 277, 331, 351,
374.
- Жерсонъ 457.
- Жидель (Gidel) 62, 63.
- Журдэнь (Jourdain) 456, 490.
- Зефировъ 193.
- Зибекъ (Siebeck) 91, 101, 471.
- Зибертъ (Siebert) 147.
- Ибервегъ VIIn, XLIVn, XLVIn,
86, 145, 180, 470.
- Иво шартрскій 12, 442, 483.

- Израиль ученый 3, 484.
 Иларій 76*, 80*, 85*, 122, 229.
 Илія ангулемскій 18, 19, 484.
 Ингульף 16.
 Иннокентій III папа 450, 453, 454, 455.
 Иннокентій XI папа 488.
 Ириней ліонскій 82.
 Ирминдруда 5, 30.
 Исаакъ ниневійскій 146.
 Исаакъ стелльскій 449.
 Исидоръ севильскій 68, 80*, 131, 135, 447, 491.
 Јерр 16.
 Иеронимъ 35, 37, 76*, 80*, 84, 85*.
 Иерошей 144, 155, 172, 495.
 Иоакимъ de Floris 448, 449.
 Иоаннъ (?) 32.
 Иоаннъ Дамаскинъ 139, 227—228*, 279*, 496.
 Иоаннъ Дунсъ Скотъ XVIIIⁿ, 457, 480.
 Иоаннъ Златоустъ 13, 38, 56, 58*, 78*, 114, 228, 241.
 Иоаннъ Испанскій 3, 39, 491*.
 Иоаннъ герцогъ кампанскій 484.
 Иоаннъ Mailrosius 39.
 Иоаннъ monachus O. S. B. 39.
 Иоаннъ мальмсберійскій 17.
 Иоаннъ V^{III} папа 15.
 Иоаннъ Sagacenus 34, 35, 485.
 Иоаннъ Скотъ 38.
 Иоаннъ Скотъ мекленбургскій 16.
 Иоаннъ sophista 20.
 Иоаннъ Старосаксопецъ 16, 483.
 Иортъ (Hjort) VIIⁿ, XIIIⁿ*, XVIII.
 Иосифъ другъ Алкунна 3.
 Jundt 451.
 Іустинъ философъ 140.
 Кавасила 154.
 Cave VIIⁿ.
 Кальвинъ XLVⁿ, 131.
 Кампанелла 470.
 Канакисъ (Kanakis) 145, 147.
 Кантъ 471, 474.
 Капелла Марціанъ LVⁿ, 19, 33 — 34*, 64, 80*, 319, 489.
 Капелло Xⁿ, XLVⁿ*, LIⁿ, LVI*.
 Капила 257.
 Карломанъ 12.
 Карлъ Великій 3, 62.
 Карлъ Лысый 1, 3—6*, 7, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 22, 23, 30, 31, 38, 47, 61, 62, 63, 66, 134, 442, 445, 484, 486, 487.
 Карлъ III 17.
 Кассіанъ LVIIⁿ.
 Кассіодоръ 131, 132.
 Каттенбушъ (Kattenbusch) 147.
 Каулихъ IXⁿ, XXVI — XXVII*, XLVIⁿ, L, 257.
 Кейль (Keil) 489, 490.
 Кипріанъ XLVⁿ, 38, 82*.
 Кириллъ александрійскій 124.
 Кирхнеръ 468.
 Кишра (Quicherat) 24, 33, 502.
 Клерваль 448, 449.
 Климентъ ирландскій ученый 3.
 Климентъ александрскій 140.
 Кнѳпфлеръ 192.
 Коллиріане 8.
 Кольбрукъ 257.
 Коммодіанъ 83.
 Комненъ Анна 51.
 Кѳннинггемъ (Cunningham) LV—LVI*, 87.

- Константинъ Философъ (Кириллъ) 145.
 Кордерій 142, 146, 294.
 Кохъ (Koch) 495.
 Cozza 28.
 Крамеръ 62, 63.
 Крампфъ 179, 228.
 Краснъ 89, 129.
 Краузе 472.
 Крейтцгаге XIII*, XVI.
 Кристлибъ VIII_n, XXXV—XXXVI*, XLII, L—LI*, LII*, LIV*_n, 2, 4, 10, 11, 16, 17, 24, 25, 26, 31, 38, 40, 44, 60, 442, 467, 470, 472, 473, 477.
 Крѣблейнъ 450, 451.
 Круиндмель 3.
 Крумбахеръ 192, 496.
 Кузэнъ XLIV_n, 21.
 Кууъ XVIII.
 Куртцъ XXXV*, 1, 31, 145.
 Кюнеръ (Kühner) 120, 121, 122.
 Labbe 32, 481, 489, 490.
 Лаврентій Валла 143.
 Лактанцій 83.
 Ланфранкъ 443.
 Langen 144.
 Lauchert XIII_n.
 Laufs VII_n, 38.
 Левъ Великій 124.
 Левъ IX папа XXVIII, 443.
 Левъ XIII папа 131.
 Лейбницъ 470, 471.
 Леландъ 17.
 Лебнтій византійскій 124.
 Le Quien 139, 227.
 Леслей (Leslaeus) 17.
 Лессингъ 471.
 Линъ (Linus) 447.
 Лиудонъ 12, 15, 32, 61, 488.
 Локкъ 470.
 Loofs 104, 124, 143, 145, 146.
 Лукрецій 491.
 Лупъ 4.
 Lupton 143, 145, 147.
 Людеманъ (Lüdeman) 496.
 Людовикъ Благочестивый 3, 6, 38, 45, 46.
 Людовикъ Нѣмецкій 6, 30.
 Людовикъ II Косовязичный 17.
 Людовикъ дофияъ 449, 450.
 Лютеръ XXXIV_n, XI, XLV_n, 88, 131, 146.
 Мабильонъ VII_n, XII, 16, 23, 36, 37, 458.
 Маи Апжело 27, 28, 31, 32.
 Макробій 40, 489—490*.
 Максимъ Исповѣдникъ XXIII_n, XXV, XXXVIII, XXXIX, L, LII, LIV, LV_n, LVIII, 12, 13, 22—23*, 28, 30, 36, 39, 40, 42, 45, 49, 50—53*, 54, 58, 61, 63, 65, 67, 70, 73, 74, 78*, 140, 141, 142, 145, 169, 171, 178, 191—219*, 221, 222, 223, 226, 238, 251, 255—257*, 259, 262, 265, 268, 269, 270, 274, 279, 282, 288, 290, 293, 300, 301, 306, 329, 330, 341, 356, 358, 359, 363, 365, 372, 384, 385, 411, 454, 456, 465, 476, 487, 492, 493*, 496*.
 Мальбраншъ 470.
 Манегольдъ 447.
 Маннонъ 18, 21.
 Манціо 4.
 Марбахъ XIX_n.
 Марій Викторинъ 85*.

- Маркъ еп. британскій 3, 4.
 Маркъ ефесскій 157, 223, 268, 287.
 Мартенсенъ XXXIVn.
 Мартинъ польскій 453, 454—455*, 456, 457.
 Мартинъ Скотъ 14, 32, 482, 488.
 Мартыновъ 179.
 Мейвель IXn, XXXIII—XXXIV*.
 Меланхтонъ XXXIVn, XL.
 Мессалиане (Εὐχαῖται) 227.
 Милиусъ (Mylus) VIIIn, Xn.
 Миллеръ 63.
 Милонъ 4.
 Минуцій Феликсъ 83.
 Минъ (Migne) XXII, 21.
 Михайль I имп. 45.
 Мишо (Michaud) 406.
 Могэнъ (Maugin) 24.
 Модестъ иг. 223.
 Моннье Ф. (Monnier F.) VIIIn. Xn.
 Монье Уильямсъ (Monier Williams) 258.
 Мӧлеръ (Möhler) XIII, XIVn.
 Мӧллеръ В. (Möller W.) 143, 144, 147.
 Мӧллеръ Н. VIIIn, XVIII—XX*, XXI, XXVII, I, 480.
 Мӧнгаль 3.
 Морисъ (Maurice) IXn, Xn, XLVn*.
 Мэкензи (Maskenzie) VIIIn.
 Мюллеръ Ю. XXXIVn.
 Нардуччи (Narducci) 489.
 Наталисъ Ал. VIIIn, XII, 16, 458.
 Неандеръ XV, XXXIV—XXXV*.
 Неоплатоники, неоплатоническая философія XXV XXX, XXXII, XXXVII XL, XLIII, XLVn.... XLVIIIn, L, LIV LVII, 32—33, 58—60*, 85—86, 140, 143 147, 257, 467—469*.
 Несмѣловъ 179.
 Николай Кузанскій 458, 470.
 Николай Триветъ 455, 490.
 Николай I папа 4, 10, 11—12*, 44, 442*, 445, 485.
 Николай II папа 444, 445.
 Нимейеръ (Niemeyer) 146, 147.
 Ницшъ (Nitzsch) 81, 83.
 Ноакъ IXn, XXXVI, XLVIII—XLIX*, 27.
 Новаціанъ 83.
 Ноорденъ 135.
 Нортгаузенъ 36, 457.
 Ноткеръ 132, 133.
 Нуриссонъ 87, 104, 129, 131.
 Овидій 489.
 Одонъ клюнийскій 20.
 Одонъ турнейскій 448.
 Одонъ тускуланскій 451, 453—454*.
 Оккамъ 470.
 Ӧлеръ (Öhler) 23, 192, 208, 218.
 Орео (Hauréau) IXn, XLIV—XLVn*, 16, 18, 19, 27, 34, 59, 61, 448, 449, 450, 451, 489.
 Оригенъ XXVI, XXIX, XLVn, 8, 55—56*, 57, 77, 79* 83, 84, 85, 130, 138, 140, 144, 331, 343, 378, 466, 477—478*.
 Оркленъ (Орглибъ) 451.
 Орловъ 193, 204.
 Отло 485, 487.
 Павель I папа 45.
 Парлуль 6, 7, 9, 21, 23, 482.
 Пари Гастонъ 489.
 Пасхавій Радбертъ 134*, 404, 405.

- Патрикъ LVIn.
 Паулюсъ (Paulus) 143.
 Пейперъ 490.
 Петръ (XII в.) 5, 15, 445, 446.
 Петръ Корбейльскій 450.
 Рез 40.
 Пикавэ LVn, LVIIIn, 449, 470.
 Пипинъ Короткій 45.
 Писаревъ 89.
 Питра 21, 27, 34, 84, 452, 484, 489.
 Питу (Pithou) 490.
 Пнеагоръ 60, 79*.
 Платонъ XXV, 18, 58*, 59*, 79*, 93, 449, 469, 492.
 Плиний 59, 60, 77, 80*, 310, 491.
 Плотинъ XX, LVIIIn, 467—469*.
 Порфирій еп. (Успенскій) 145, 148.
 Прантль IXn, XLIVn, 21, 449.
 Прегеръ XL.
 Преиссъ (Prenss) 496.
 Преображенскій 62, 63, 279.
 Присцианъ 14, 32—33*, 58, 59, 60, 457, 489, 501—502*.
 Прокль XX, LVIIIn, 144, 495.
 Просперъ аквитанскій 131.
 Пруденцій труаскій 2, 4, 7—8*, 431, 442.
 Птоломей 60, 79*, 310.
 Пуль (Poole) IXn, Xn, XLVn*, 3, 16, 443, 447, 449, 480*, 481, 483, 490.
 Рабанъ Мавръ 62, 447, 484.
 Равессонъ 29, 30, 32, 489.
 Радбодъ утрехтскій 4.
 Райтъ (Wright) VIIIn.
 Ратрамнъ 4, 37, 134*, 276, 405—406*, 443.
 Рейтеръ (Reuter) IXn, LV*, 87, 88, 90, 97, 120, 122, 124, 125, 131, 148, 242.
 Ремигій лионскій 7, 9.
 Ремигій оксеррскій 19—20*, 33, 64, 448, 484, 489.
 Ривэ VIIIn, XII.
 Риттеръ VIIIIn, Xn, XXXII*, XXXIX, XL, LII, 104, 143, 146, 474.
 Рихтеръ 468.
 Ричль XLII, 148.
 Ришаръ 447.
 Робертъ 20, 449.
 Робертъ Курсонъ 452.
 Розе 486, 487, 489, 501.
 Росцеллинъ 20, 449.
 Руфинъ 55, 56, 84, 85*.
 Свида 141.
 Седулій Скотъ 3, 62, 482.
 Сейлье (Ceillier) 12, 20, 29, 37, 40.
 Сенека 65, 483.
 Серватъ Лупъ 60, 62.
 Сигибертъ 2, 38, 481.
 Симонъ турнейскій 448.
 Сирмондъ 135.
 Скворцовъ 89, 147, 148.
 Смарагдъ 484.
 Смирновъ 147.
 Солинъ (Solinus) 491.
 Спинова XVII, XLVII, 471*.
 Σταυρίδης 496.
 Стефанъ лютихскій 4.
 Стойки 60.
 Страховъ XLVIIIn.
 Stubbs 17.
 Sudre 489.
 Suffridus Petri 481.
 Сципио (Scipio) 87.

- Тайльяндье IXn, XIXn, XLIVn*, LI*, 29, 32, 36.
 Таннеръ VIIIn.
 Татарскій Xn, XLVIN*.
 Теннеманъ XIXn.
 Тейффель 85, 86.
 Теодульъ 19, 484.
 Тертуллианъ 82—83*, 113, 114.
 Тихомировъ 179.
 Томазиусъ (Thomasius) 454; 140.
 Торстрикъ VIIIIn, 279.
 Траубе 32, 480 490.
 Тритемій 2, 38, 39, 482.
 Трубецкой 88, 120, 123, 226.
 Тъери шартрскій 449.
 Удэнъ (Oudin) VIIIn, 228.
 Usserius 481, 482.
 Фабрицій VIIIn, 2, 16, 38, 39, 40, 492.
 Фянданъ 3.
 Фихте XXXVI, XLII—XLIII*, 472.
 Флоренцій 16.
 Флоръ 8—9*, 445, 446.
 Флоссъ VIIIIn, XXII—XXIII*, 2, 4 40, 44, 406, 453, 480, 481, 485, 487, 488, 492.
 Фёрстеръ 491.
 Фотій 51.
 Фрегусъ (Fregus, = Fergus?) 21, 482, 484.
 Фредегизъ (Fridugisus) 303*, 448.
 Фронмюллеръ VIIIn, Xn.
 Фульбертъ 448.
 Фулько 4.
 Фульрадъ 45.
 Халцидій 53.
 Хемницъ XXXIVn.
 Христианъ Stavelot 62.
 Циммеръ (Zimmer) 3.
 Цирнгибль (Zirngiebl) XIIn.
 Цацеровъ 65, 68, 77, 80*, 83.
 Шевалье (Chevalier) VIIIn, 86, 143, 480.
 Шеллингъ 472.
 Шлейермахеръ XXXIVn, 470, 473*.
 Шлитеръ (Schlüter) VIIIn, XIIIn, XV—XVII*, XVIII.... XXII, XXXI, XLVIII, 11, 16, 27, 31, 32.
 Шмидъ VIIIn, Xn.
 Шопенгауеръ 472, 474.
 Шпехтъ 62.
 Шрёрсъ 7, 8, 9, 10, 24, 61, 62, 63, 133, 135, 431.
 Штауденмайеръ VIIIn, Xn, XIIIn—XV*, XVI.... XIIn, XXIII, XXXII, XXXIII, XLIX*, LI, LIVn, 2, 16, 43, 60, 477, 486.
 Штееръ (Steeg) IXn, Xn.
 Штейтцъ (Steitz) 147.
 Штигельмайеръ 495, 496.
 Штёкль IXn, Xn, XXVI, XXVII—XXXI*, XXX, XXXI, XLVIN, L, 87, 88.
 Эбертъ IXn, XLIVn, 20, 26*, 30, 31*, 135.
 Эбонъ гренобльскій 9.
 Эбонъ реймскій 12.
 Эбрардъ 16.
 Эвальдъ (Ehwald) 489.
 Эгидій (Aegidius de Medonta) 457.
 Эккартъ 457.
 Эней парижскій 4, 276.

Эратосеевъ 59, 60, 78*, 310.

Эргардъ (Eirhard) 496.

Эрдманъ 16.

Eusken 87, 88, 474.

Юдиѡъ 3.

Юліанъ экланскій 8.

Теодоръ монахъ 484.

Теодоръ Студитъ 40.

Теофрастъ 489, 502.

Томас Аквинатъ XIII, XXI, 145

228, 451, 457, 466.

Томас Cantipratinus 21.

Указатель мѣстъ Св. Писанія.

- | | |
|---|---|
| <p>Быт. 1, 1—2: 282, 308. 3—5: 308. 6—8, 9—13: 309. 13—19, 20—24: 310. 24—31: 311. 26: 179, 184. 26—27: 217, 314. 27: 184, 339. 2, 7: 338, 342. 8, 15: 342. 18: 346. 21—22: 342. 3, 2: 186. 7: 343. 9: 345. 11—12: 345. 13: 347. 14—15: 347—348. 16: 348. 17—19: 349. 19: 313. 21: 331, 343. 22: 351. 24: 351. 32, 29: 164.</p> <p>Иех. 14: 435. 20, 5: 118, 154. 23, 19 (=34, 26): 397.</p> <p>Лев. 25: 435.</p> <p>Второз. 4, 9: 247. 24: 411.</p> <p>Суд. 13, 18: 164.</p> <p>Псал. 18, 13: 430n. 21, 7: 384. 48, 13, 21: 184. 58, 7 (15): 409. 77, 39: 427n. 101, 27: 367. 103, 30: 436. 113, 4: 397. 115, 6: 357. 9—10: 433. 118, 6: 168. 12: 362. 131, 5: 313. 145, 4: 417.</p> <p>Еккл. 1, 9: 217.</p> <p>Притч. 4, 6, 8: 154.</p> <p>Прем. 8, 2: 154n.</p> <p>Сир. 1, 3—4: 301.</p> <p>Исаия 6, 2: 298. 9, 1—2: 391, 436. 26, 10: 434n. 66, 24: 367, 418.</p> | <p>Иезек. 16, 52—54: 436.</p> <p>Дан. 13, 42: 158.</p> <p>Осія 13, 14: 415n.</p> <p>Иовль 3, 12: 410.</p> <p>Мих. 4, 2: 433.</p> <p>Матв. 5, 4: 424. 10, 18: 271. 11, 28: 436. 16, 15: 316. 16: 357. 18, 20: 433n. 19, 27: 196. 22, 13: 418. 22, 30: 184. 24, 29: 367. 30: 410, 411. 35: 366. 25, 1—13: 436. 12: 272n. 41: 368. 28, 20: 387.</p> <p>Марк. 12, 32: 407. 14, 38: 58n.</p> <p>Лук. 2, 13—14: 391. 21: 454. 32: 475. 10, 30: 333. 12, 49: 411. 15, 3—32: 436. 16, 26: 433. 17, 12—19: 355. 23, 43: 215. 46: 58n.</p> <p>Иоан. 1, 1: 357, 397. 3: 293, 298. 3—4: 241n. 5: 391n. 10—11: 110. 13: 339. 16: 393n. 17: 395n. 18: 270. 28: 398n. 29: 339, 393. 3, 2: 365. 3, 5: 98. 6: 400. 13: 386, 394. 16: 379. 18—19: 391. 36: 391. 4, 6: 381n. 8, 12: 407. 44: 333, 408. 10, 30: 279, 387. 11, 25: 374. 13, 28: 418. 14, 2: 433. 16: 351. 16, 28: 386. 17, 3: 391.</p> |
|---|---|

Дѣян. 1, 9: 411. 17, 28: 292. 23, 5: 272n.	2 Кор. 4, 16: 314. 5, 10: 410. 12, 2: 272n, 433. 4: 366.
Іак. 1, 17: 376n.	Гал. 2, 20: 154. 3, 28: 184, 217. 6, 14: 357.
2 Петр. 3, 7, 10, 12: 410.	Ефес. 1, 4: 123. 21: 165. 4, 13: 71n, 72n, 394.
1 Іоан. 1, 7: 382. 3, 2: 271, 394. 4, 8: 102.	Филип. 1, 23: 434.
Римл. 1, 20: 274n. 5, 5: 127. 9: 123n. 6, 4: 400. 7, 25: 314. 8, 32: 123. 11, 34: 270.	Кол. 1, 16: 293.
1 Кор. 1, 19: 340n. 2, 14—15: 314. 15: 263. 16: 270. 3, 13: 410. 19: 430n. 4, 5: 410, 439. 6, 19: 401n. 7, 31: 352. 10, 1—2: 412. 13, 19, 12: 439. 15, 16: 400n. 20: 374. 22: 339. 26: 415. 28: 455, 304, 361. 41: 434. 44: 130, 371. 51: 241n.	1 Сол. 4, 17: 411.
	2 Сол. 1, 8: 410.
	1 Тим. 2, 4: 127. 6, 16: 270.
	Евр. 12, 29: 411.
	Апок. 1, 7: 410. 2, 7: 432. 19, 20: 368, 20, 6: 129. 10, 14: 368. 12: 410. 21, 1: 367.



СЛѢДУЕТЪ ИСПРАВИТЬ:

<i>стран.</i>	<i>строка</i>	<i>вмѣсто:</i>	
XLII	1 сверху	мѣста	мѣста,
LVII	8 сн.	новыя,	новыя
LVII	11 сн.	авторъ	авторъ,
7	4 сн.	спора	исторіи спора
7	6 сн.	pruef.	prae f.
14	1 св.	буквально	обыкновенно буквально
16	4 сн.	основаніи	основаніи,
20	4 сн.	Робертъ.	Робертъ,
20	6 сн.	Cellier	Ceillier
22	5 сн.	178. S. Dionysii	178). S. Dionysii
22	7 сн.	Albeti	Alberti
30	4 сн.	ничто иное	не что иное
31	6 сн.	historicae	historica
46	15 сн.	не излишнее	не излишне
46	20 сн.	с. 977	с. 978
55	13 св.	къ Римлянамъ	къ Римлянамъ,
58	14 св.	въ ихъ философіи	къ ихъ философіи
62	2 сн.	467).	467.
62	3 сн.	110 (Schrörs	110. Schrörs
62	24 сн.	Gidel.	Gidel
63	6 св.	хотя,	хотя
68	11 св.	15—16	16—17
68	12 13 сн.	In psalmum VI (Erigena: VII)	In psalmum VII
70	19 св.	до 13	до 17
70	2—3 сн.	затѣмъ: De baptismo parvul., Decades,	De baptismo parvul., Decades; затѣмъ:
70	1 сн.	Expositio L psalmi.	цитуются еще: De ordine, De quant. an., De utilit jejunii (?), Sermones ad populum, Tract. in Ev. Ioan.
76	19 сн.	Иларія,	Иларія
86	1 сн.	Августина,	Августина

<i>стр.</i>	<i>стр.</i>	<i>вмѣсто:</i>	
86	19 сн.	церквей	церкви
93	10 св.	надмѣваетъ	надмеваетъ
93	15 св.	вождеденнаго	вождеденнаго
152	7 сн.	ἀχρίαις	διάχρίαις
154	18 св.	исходилъ	исходитъ
155	4 сн.	ἀεὶ	ἀεὶ
156	9—10 св.	злу не сущему	злу, не сущему,
167	15 св.	къ болѣе высшимъ	къ высшимъ
171	11 св.	существо	существо,
186	2 св.	всякимъ	всякимъ
192	22 св.	Максимъ	Максимъ,
192	2 сн.	писателя	писателя,
208	3 сн.	ἐνώσας	ἐνώσας
228	21 сн.	ἐξ	ἐξ
231	13 сн.	humana natura. Сапах	[humana natura] сапах
238	2 сн.	λέξις	λέξις,
257	19 сн.	voluntates).	voluntates.
279	7 сн.	multi	multis
280	10 сн.	per Filium: 601C	per Filium: 287D, 601C
287	2 св.	все	все существующее
294	7 св.	стороны.	стороны,
319	11 св.	съ точки какъ	съ точки
406	1 сн.	см. выше.	см. выше, стр. 400 прим
435	10 св.	ихъ возстановленныхъ	изъ возстановленныхъ
443	1 сн.	ср. выше стр.	ср. выше, стр.
449	16 св.	между прочимъ	между прочимъ,
451	19 св.	самого,	самого
478	3 сн.	простора	простора,

